Hubert Grimme

Die altsinaitischen Buchstabeninschriften

H. Grimme / Die altsinaitischen Buchstabeninschriften

DIE ALTSINAITISCHEN BUCHSTABEN-INSCHRIFTEN

AUF GRUND EINER UNTERSUCHUNG DER ORIGINALE

HERAUSGEGEBEN UND ERKLÄRT

VON

HUBERT GRIMME

PROFESSOR DER SEMIT. SPRACHEN A. D. UNIVERSITAT MÜNSTER

MIT 28 TAFELN



1929

REUTHER & REICHARD VERLAG, BERLIN



Herrn Rechtsanwalt Dr. Bruno Weil

dem Förderer der Sinaiforschung, zugeeignet.

Inhalts-Verzeichnis.

M

Zur Einführung.

Mein vor sechs Jahren erschienenes Buch ‘Althebräische Inschriften vom Sinai’ (AHIS) beginnt und endet mit der Erklärung, daß das entscheidende Wort über die altsinaitischen Inschriften erst dann zu sprechen wäre, wenn die von Flinders Petrie auf der Hochfläche Serābiṭ el-Chādem zurückgelassenen Stelen der Wissenschaft zugänglich gemacht würden. Solches ist unlängst (Mitte 1927) geschehen dank den Bemühungen einer von den Professoren K. Lake und R. P. Blake geleiteten Sinai-Expedition der Harvard-Universität. Infolge besonderen Entgegenkommens der Verwaltung des Ägyptischen Museums in Kairo war es mir vergönnt, die dort glücklich geborgenen Sinaistelen gleich nach ihrer Erstbesichtigung durch Prof. R. F. Butin-Washington volle vier Wochen unter Händen zu haben und mit Muße das, was auf ihnen an Schrift erhalten ist, mit Auge und Lupe zu untersuchen, durch Deckung mit Stanniol erkennbarer zu machen, sie dann auf Pauspapier zu kopieren, endlich auch mit Hilfe der Herren Geheimrat Borchardt und Dr. Anthes vom Deutschen Institut in Kairo zu photographieren. Damit war alles getan, was mit den arg brüchigen und schlecht erhaltenen Inschriftsteinen geschehen konnte und durfte, und ich habe das Gefühl, als ob das, was ich auf ihnen festgestellt habe, auch wirklich auf ihnen stehe, und daß das, was sich meinen Augen nicht gezeigt hat, auch für andere Augen nicht erreichbar sei.

Mit dem kairensischen Material, d. h. den Nrn. 349—354, der Nova Nr. 356 und der schon von früher her bekannten, von mir sorgfältig verglichenen Hockerstatue (Nr. 346) — ferner mit Photographien und Kopien von zwei neugefundenen Graffiti (Nr. 357 und 358), die mir ihre Finder Prof. Lake und Blake freundlichst zur Verfügung gestellt hatten, endlich mit Gipsabgüssen der Londoner Sphinx (Nr. 345) und neuen

Photographien der beiden Brüsseler Kleindenkmäler Nr. 347 und 347a gedachte ich anfangs mein Buch 'Althebräische Inschriften vom Sinai' zeitgemäß neu umzugestalten. Aber in der Folgezeit schien es mir geratener, ein ganz neues Buch danebenzusetzen. Mag das frühere zeigen, was sich einmal für die Sinaiprobleme aus Photographien und ersten Kopien erschließen oder vermuten ließ: mit dem jetzigen gilt es den Ansprüchen zu genügen, die die epigraphische Wissenschaft an exakte Editionen von Inschriftentexten zu stellen pflegt.

Nicht wenige Ergebnisse meines ersten Buches sind durch das vorliegende überholt, keineswegs aber sein Grundgedanke, daß die Funde von Serābiṭ nicht nur für die Schriftgeschichte epochemachend seien, sondern auch Urkunden ersten Ranges für die Geschichte der altsemitischen Religion, der hebräischen Sprache und des hebräischen Volkes bedeuten. So gehören sie zweifellos auch zu dem Rüstzeug der Bibelforschung, die sich freuen sollte, gewisse Grundprobleme des Alten Testamentes endlich in epigraphische Beleuchtung setzen zu können.

An mein erstes Buch hatte sich eine heftige Polemik besonders von ägyptologischer Seite geknüpft. Zur Abwehr gegen sie hatte ich 1926 die Schrift 'Die Lösung des Sinaischriftproblems: Die altthamudische Schrift' (LSAS) geschrieben, darin aber unberücksichtigt gelassen, was gegen meine Lesung und Deutung der Texte vorgebracht war; denn welchen Zweck kann es haben, sich mit Ägyptologen über Dinge zu streiten, die in das Arbeitsgebiet der Semitisten fallen! So habe ich mit den Ägyptologen nichts mehr abzumachen — es sei denn in Kleinigkeiten. Wenn sich mein vorliegendes Buch vornehmlich an die Adresse der Semitisten und weiterhin der Alttestamentler richtet, so erwarte ich auch aus ihren Reihen meine Kritiker, von denen ich wohl voraussetzen darf, daß ihre Fühlungnahme mit der Epigraphik weitgehend genug ist, um auch das von mir um die Sinai-Inschriften gruppierte thamudische Belegmaterial beurteilen zu können. Denn der geistige Horizont des Sinai ist Nordwestarabien, und was hier an Inschriftlichem gefunden ist oder noch zu finden sein wird, dürfte — so behaupte ich — bestimmt sein, der Erforschung der Anfänge der Religion Israels wie auch der Mohammeds als festeste Unterlage zu dienen.

Laut Abmachung mit der Verwaltung des ägyptischen Museums in Kairo durfte mein neues Sinai-Buch nicht eher erscheinen, als bis sich über die wiedergefundenen Inschriften die an ihrer Auffindung beteiligt gewesenen amerikanischen Kreise eingehend geäußert hätten. Solches ist inzwischen geschehen in Heft 1 von Volume XXI der Harvard Theological Review mit der Abhandlung The Serābiṭ Inscriptions: I. The Rediscovery of the Inscriptions (by Kirsopp Lake & Robert P. Blake), II. The Decipherment and Significance of the Inscriptions (by Romain F. Butin)'. Ich habe es für durchaus nötig gehalten, die Hauptergebnisse dieser ersten auf Vergleichung der Originale beruhenden Bearbeitung der Sinai-Inschriften in meinem Buche mitzuteilen und zu ihnen Stellung zu nehmen. Das Wenige, was unabhängig von meinen 'Althebräischen Inschriften vom Sinai' oder nur auf der Vergleichung von Photographien und Kopien fußend seit 1923 über die Inschriften veröffentlicht ist, hat nur gelegentlich Erwähnung gefunden. —

Die Zukunft der Sinaischriftforschung beruht auf systematischem Suchen nach weiteren Inschriften an den Plätzen, wo die jetzt vorliegenden gefunden sind. Daß solches aussichtsreich ist, kann der Ertrag zeigen, welchen den Professoren A. Hjelt (Helsingfors) und I. Lindblom (Abo) ein kurzer Aufenthalt auf Serâbiṭ el-Ḫâdem im vergangenen Jahre geliefert hat; nicht nur haben sie von Nr. 357 und 358 die bis dahin fehlenden genauen photographischen Aufnahmen hergestellt (die meiner Behandlung dieser Inschriften sehr gelegen kamen), sondern es glückte ihnen auch die Auffindung eines neuen, offenbar zu keinem der bisher bekannten Stelen gehörigen Inschriftenfragments, von welchem ich eben noch im Nachtrage dieses Buches einiges sagen konnte. Wird die 'Deutsche Gesellschaft der Sinaifreunde' bei weiteren, endgültigen Nachforschungen als erster auf dem Platze sein? Oder wird die Harvard-Universität ein zweites Mal ihre bewährten Kräfte zum Sinai vorsenden? Wer auch den Erfolg davonträgt, wir warten mit Spannung darauf, zu welchem neuen Höhenpunkte das Drama der Aufhellung der Sinaigeheimnisse demnächst aufsteigen werde.

Wenn dieses Werk in einer seinem Gegenstande angemessenen Form erscheinen konnte, so verdanke ich dieses vor allem einer mir vom Preuß. Ministerium f. W. K. u. V. gütigst gewährten Druckunterstützung.

H. Grimme.

Münster i. W. im Mai 1929.

I. Teil.

Die Schrift der altsinaitischen Buchstaben-inschriften.

1. Die Buchstabenformen.

Tafel I.

Bildwerte	Hieroglyphisch	Hieratisch	Sinai 345	Sinai 346	Sinai 347	Sinai 348	Sinai 349	Sinai 350	Sinai 351	Sinai 352	Sinai 353	Sinai 354	Sinai 355	Sin 356	Sinai 357	Sinai 358	Alt(West-) Thamud.	Südarab.	Altphöniz.	Moabitisch	Quadratschr.	Buchst.-Namen
Kuh (= Hathor)																					א	ʾAleph
Haus																					ב	Beth I
Palast																						" " II
Beamtenschaft																					ג	Gimel
Tür																					ד	Daleth
Jubelruf																					ה	He
Knauf																					ו	Waw
Zierstab																					ז	Zajin
Lotos																					ח	Heth (Haut)
Laubgrün																					ט	Ṭeth
Seth (= Unterägypten)																					י	Jod I (Jaman I)
Papyros (= Unterägypten)																						" " II
Wappenpflanze von Oberägypten																					כ	Kaph
Horizont																					ל	Lamed (Lawe)
Wasser																					מ	Mem
(Wasser-) Schlange																					נ	Nahasch I (Nun I)
(Land-) Schlange																						" " II
Fisch																					ס	Samekh
Auge																					ע	ʿAjin
Mund																					פ	Pe
Antlitz																					צ	Ṣadae
(Hohler) Bauch																					ק	Ḳoph
Kopf																					ר	Resch
Holz Rute																					ש	Shin I (Schaut I)
?	?	?																				" " II
Lebenszeichen			+	+ ×	+	+	+	+	+	+	+	+		+						×	ת	Taw

2. Zur Sinaischrift.

a) Gang der Entzifferung der Sinaischrift[1].

Der Entdecker der Sinai-Inschriften, Flinders Petrie, hatte über ihre Schrift die Vermutung ausgesprochen, sie gehöre zu gewissen Schriftsystemen, die lange bevor die Phönizier sich daraus das später geltende Alphabet zurechtgelegt hätten, in der Mittelmeerzone in Gebrauch gewesen wäre. Erste Lesungsversuche stellte T. A. Ball 1908 an, wobei er die Zeichen für Buchstaben nahm, die den phönizischen nahe ständen. Wie sich später herausstellte, waren dabei zwei Buchstaben richtig bestimmt. Dieselben und außerdem das Lamed fand Ch. Bruston 1911 bei einer unabhängig von Ball angestellten Lesung einer ihm aus Flinders Petries Reisewerk zugänglichen Schriftzeile. Aus dem Stadium des Ratens trat die Sinaischrift-Forschung 1916 mit Alan H. Gardiners Studie „The Egyptian Origin of the Semitic Alphabeth“ heraus. Gardiners Bestimmung der Sinai-Zeichen ging davon aus, daß die semitischen Buchstabennamen mit den semitischen Buchstabenformen gleich alt seien; die Begriffe jener hätten ursprünglich den bildlich geformten semitischen Buchstabenzeichen entsprochen. Diese seien in ihrer großen Mehrzahl ägyptischen Hieroglyphen nachgebildet; dabei wären aber die ägyptischen Ideogramm-Werte gegen die Werte derjenigen Konsonanten umgetauscht, mit welchen die semitischen Buchstabennamen begannen. Gardiner glaubte im Sinaitischen gegen 32 Schriftzeichen annehmen zu sollen, begnügte sich aber, 15 von ihnen als Buchstaben zu bestimmen. An Gardiners Gedankengänge knüpfte 1917 K. Sethe an mit seiner Akademie-Abhandlung „Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift“, die zugleich die Umarbeitung seiner kurz vorher erschienenen Studie „Über den Ursprung des Alphabets“ bedeutete. Er glaubte zu dem vollständigen Sinai-Alphabet von 21 Buchstaben mit 22 Buchstabenwerten gelangen zu können an der Hand von „drei gegebenen Dingen“, nämlich

1. dem semitischen Alphabet mit seinen bekannten Buchstabennamen und -zeichen,
2. der Sinaischrift mit ihren deutlich erkennbaren Bildzeichen,
3. der ägyptischen Hieroglyphenschrift.

[1] Eine die Einzelheiten mehr berücksichtigende Darstellung ist AHIS, S. 13—17 gegeben.

Aber als gegeben konnte dabei nur der dritte Punkt gelten, während von den „bekannten“ semitischen Buchstabennamen und -zeichen, wie auch von den „deutlich erkennbaren“ sinaitischen Bildzeichen nicht wohl die Rede sein kann. Von Sethes Alphabet ging R. Eisler in seinem Buche: „Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel“ (1919) aus; eine von ihm versuchte Entzifferung der Texte veranlaßte ihn zu einigen Änderungen an denselben, die teilweise Verbesserungen waren.

Im Jahre 1923 habe ich versucht, in der Studie „Althebräische Inschriften vom Sinai“ Lücken und Unsicherheiten des bisherigen Alphabets zu beseitigen unter der Voraussetzung, daß nicht hieroglyphische, sondern hieratische Zeichen als Vorbilder vorgelegen hätten. Zugleich suchte ich die Erkenntnis, daß die semitischen Buchstabennamen von Haus aus in einer wohldisponierten Reihe angeordnet gewesen seien, sowie meine Ergebnisse der Textlesungen für die definitive Buchstabenbestimmung zu verwerten. Das dabei gewonnene Alphabet zählte 22 Buchstaben, von denen fünf je eine Dublette neben sich hatten. Um meine Feststellungen einleuchtender zu machen, brachte ich im Jahre 1926 in der Studie „Die Lösung des Sinaischriftproblems: Die altthamudische Schrift“, ein von mir festgestelltes alt- oder westthamudisches Alphabet mit dem sinaitischen in Verbindung, und fand in jenem fast alles wieder, was für dieses eigentümlich ist; und da die altthamudischen Buchstabenwerte als sicher erschlossen zu gelten haben, so ergaben sich von ihnen aus ohne weiteres die altsinaitischen Werte und zwar so, wie ich sie früher festgestellt hatte. Mit Zuhilfenahme der altsinaitischen Buchstaben gelang andrerseits die Bestimmung der Herkunft von fünf dem altthamudischen Alphabet eigenen Zusatzbuchstaben: ein Umstand, der das enge Verhältnis zwischen beiden Alphabeten noch deutlicher erkennen ließ.

Nach meinem Studium der Originale der sinaitischen Stelen im Herbst 1927 bin ich dazu gekommen, an vier Stellen mein früheres Alphabet zu berichtigen, einmal durch Einsetzung einer Dublette zu Schin, weiter durch genauere Feststellung der Dublette von Jod, endlich durch Streichung der Dubletten von Aleph und Taw. Die Frage nach der Berechtigung der Annahme von Dubletten wurde durch die Erkenntnis bejaht, daß auch in altthamudischen Zeichen die altsinaitischen Dubletten fortgelebt haben[1]. Zu weiteren Veränderungen oder Ergänzungen des Sinai-Alphabetes dürfte m. Er. kein Anlaß mehr vorliegen. So vermag ich auch in dem jetzt von Butin vorgelegten Sinai-Alphabet keinen Fortschritt oder Grund zu Änderungen an dem meinigen zu erkennen.

Zusatz: Die Buchstabenlisten Gardiners, Sethes und Butins.

Wie erwähnt, unterschied Gardiner in den Sinaitexten 32 verschiedene Zeichen, von denen er 15 nach ihrem Buchstabenwerte zu bestimmen suchte. Sethe vervollständigte die Liste Gardiners zu einem Alphabet von 21 Buchstaben (mit 22 Lautwerten); die Formen seiner Buchstaben gehen auf die von Flinders Petrie angefertigten Kopien der Inschriften zurück und erweisen sich jetzt, da uns die Originale zur Vergleichung vorliegen, als vielfach ungenau. Butin ist bei der Aufstellung seines Alphabetes im wesentlichen dem Sethes gefolgt, das er durch Einsetzung eines eigenen Zeichens für Ḥeth glaubte vervollständigen zu sollen; dazu nahm er nicht das inzwischen schon von mir gefundene Zeichen, sondern dasjenige, welches nach meinem Dafürhalten Schin II ist. Von der günstigen Gelegenheit, die Buchstaben in den Formen, die die der Originale sind, zu geben, hat er — wohl aus Mangel an epigraphischer Schulung und an zeichnerischer Technik — keinen Gebrauch gemacht; so bedürfen seine Buchstaben schon äußerlich vielfacher Emendierung. Im Anhang zu seinem Alphabete gibt er zehn Zeichen, die ihm mehr oder weniger unklar sind; sieben davon sind den neugefundenen Inschriften 357 und 358 nach den Kopien von Prof. Lake entnommen, die infolge schwieriger Umstände, unter denen sie angefertigt worden sind, nicht vollwertige Zeugen für die Beschaffenheit der Originalzeichen sind, wie jetzt mit Hilfe von Photographien der finnischen Sinai-Expedition festzustellen ist.

Im folgenden sind die Buchstabenlisten Gardiners, Sethes (nach der Umzeichnung von H. Jensen) und Butins (im Original) zusammengestellt. Diejenigen Zeichen, deren Wiedergabe oder Bestimmung mir unrichtig zu sein scheint, sind in den Listen wellig unterstrichen.

[1] Eine Sonderbehandlung der Frage nach den altsinaitischen Dubletten s. in meinem Aufsatze „Die Buchstabendubletten des Sinai-Alphabetes“ in „Westfälische Studien, A. Bömer zum 60. Geburtstage gewidmet“, Leipzig 1928 S. 302—312“.

Tafel II.

Ägypt. Hieroglyphen	Sinai-Schrift	Hebräisch
(Rind)	?	א
(Haus)		ב
? (Ecke)	?	ג
(Türflügel)	?	ד
(jauchzen, hoch)		ה ח
? (Stütze)		ו
? (Schlitten)		ז
	?	ט
(Hand)		י
(Pflanze)		כ
(Strick)	?	ל
(Wasser)	?	מ
(Schlange)		נ
(Fisch)		ס
(Auge)	?	ע
(Mund)		פ
	?	צ
	? ?	ק
(Kopf)		ר
(Gebirge)	?	ש
(Kreuz)	?	ת

Sethe's Alphabet.

Ägyptische Hieroglyphen	Sinai-Schrift	Hebräisch
		א
		ב
		ו
		ז
		י
		כ
		ל
		מ
		נ
		ע
		פ
		ר
		ש
		ת

Gardiner's Alphabet.

	א
	ב
	ג
	ד
	ה
	ו
	ז
(also No. 5)	ח
	ט
	י
	כ
	ל
	מ
	נ
	ס
	ע
	פ
	צ
	ק
	ר
	ש
	ת

	ד ?
	ת ?
	כ ?
	ה ? א ? ד ?
	ל + א ?
	?
	? + ע
	?
	ר ?
	ע ?

Butins Alphabet

b) Vorgang und Tendenz der sinaitischen Schrifterfindung[1].

Als gesicherte Tatsache kann gelten, daß die Zeichen der Sinaischrift einzig und allein an die ägyptische Schrift anknüpfen. Aber darum ist jene doch nicht ein bloßer Ableger der ägyptischen Schrift, sondern eine Neuschöpfung, zu deren Aufbau älteres Material benutzt worden ist. Wohl hätte sich der Schrifterfinder seine Aufgabe leicht machen können, wenn er mit Zuhilfenahme der 24 ägyptischen Konsonantzeichen, die neben den Ideogrammen und Silbenzeichen von den ägyptischen Schreibern ergänzend verwendet zu werden pflegten, unter Beibehaltung ihrer Lautwerte sich eine Konsonantschrift zurechtgelegt hätte, womit sich die 22 von ihm erkannten semitischen Laute hätten schreiben lassen. Aber diesem uns natürlich vorkommenden Wege ist er offenbar mit Absicht ausgewichen. Er übernahm aus der ägyptischen Schrift nur Ideogramme, und es ist als eine Zufälligkeit anzusehen, daß sich darunter vier befanden, die im Ägyptischen zwar auch Vokalwerte haben, sie aber in der sinaitischen Schrift ganz verändern. Der Weg der neuen Schrifterfindung wird damit begonnen haben, daß der Erfinder sich einen klaren Begriff von Zahl und Wesen der Laute derjenigen semitischen Sprache schuf, für welche er einer neuen Schrift benötigte. Hierauf ging er daran, den 22 von ihm erkannten Lauten Namen zu geben, und zwar wählte er für jeden ein Wort, das den damit bezeichneten Laut am Kopfende trug. Als Lautnamen wurden mit Absicht solche Worte verwendet, für welche die ägyptische Schrift Ideogramme besaß. Diesen Ideogrammen nun gab der Schrifterfinder die Aufgabe, Zeichen für Laute zu sein, und zwar sollte jedes den Laut darstellen, mit welchem der semitische dem Ideogramm entsprechende Lautname begann. Beispielsweise ist der sinaitische Buchstabe „Beth“ so entstanden, daß der Schrifterfinder in seiner Sprache einen Laut b konstatierte, ihn in dem semitischen Worte Beth (= „Haus“) festhielt, für „Haus“ sich aus der ägyptischen Schrift das Ideogramm (pr) aussuchte und schließlich mit diesem Ideogramm den semitischen b-Laut schrieb.

Mit einem solchen Verfahren der Buchstabenbildung rückte der

[1] Eingehenderes darüber siehe in LSAS, S. 13 ff.

Schrifterfinder deutlich von der ägyptischen Schreibweise ab. Er tat aber noch verschiedenes andere, um als ein Eigener gegenüber den ägyptischen Schreibern dazustehen. Dahin gehört die Verwendung von Dubletten bei Beth, Jod, Nun und Schin. Ihre Entstehung ist wohl folgenderweise zu denken. Als der Schrifterfinder den von ihm erkannten semitischen Lauten semitische Namen gegeben hatte und mit diesen ägyptische Ideogramme in Verbindung brachte, boten sich ihm bei mehreren Namen zwei Ideogramme dar, z. B. für Beth sowohl □ (= pr „Haus") wie auch (= 'ḥ' „Palast"), da der Semit für Palast dasselbe Wort wie für Haus gebraucht; ferner für Naḥasch „Schlange" sowohl „Wasserschlange" wie auch „Landschlange", „Drache", da das semitische Wort Naḥasch beides bedeuten konnte. Daraufhin wurden zum Ausdruck von b sowohl □ wie genommen und für den Buchstaben n sowohl wie . Die Dublette von Jod dürfte folgenderweise entstanden sein. Der Buchstabenname Jod bedeutet nicht „Hand", wie oft behauptet ist, sondern ist der Name des altsemitischen Gottes Wudd in hebräischer Umformung. Diesem Gotte setzte der Schrifterfinder den ägyptischen Gotte Set gleich und schrieb daher seinen Laut j mit dem Bilde des Set ( ). Nun war aber Set der alte Gott des ägyptischen Deltas und symbolisierte geradezu dieses Gebiet, wie Gott Horus solches für Oberägypten tat. Das Delta hatte aber noch ein anderes Symbol im Ägyptischen, nämlich die Papyrusstaude ( ), die mit dem Symbol für Oberägypten, der „Pflanze des Südens" ( ), gern zusammen gebraucht wurde. So lag es nahe, semitisches j wie mit dem Bilde des Gottes Set, so auch mit dem der Papyrusstaude zu schreiben. Für diese Deutung spricht vor allem der Umstand, daß der auf Jod folgende Buchstabe Kaf = „Rispe" mit dem ägyptischen Ideogramm geschrieben wird, also mit dem Pflanzensymbol für Oberägpyten. Die Entstehung der vierten Dublette ist nicht so klar. Als normale Form für Schin hat zu gelten, welches Zeichen ich von dem ägyptischen Ideogramm „Ast", „Rute" (nämlich des Urins, also = Phallus) ableite; als Dublette steht daneben, wie mit Sicherheit anzunehmen ist, das Zeichen . Was für ein Ideogramm in diesem sinaitischen Zeichen steckt, konnte noch nicht ausfindig gemacht werden; vermutlich liegt aber auch hier etwas auf den Begriff

Phallus Hinauslaufendes vor. Wie schon erwähnt, finden sich die sinaitischen Dubletten von Beth, Jod, Naḥasch und Schin auch im altthamudischen Alphabet wieder, und zwar stehen sich hier gegenüber:

Beth	Jod	Naḥasch	Schin

Diese altthamudischen Parallelen geben die sicherste Stütze für die Annahme von Dubletten im Sinaitischen ab.

Einen weiteren Schritt auf dem Wege zur Schaffung einer von der ägyptischen Schrift wesentlich abrückenden neuen Schrift tat der sinaitische Erfinder mit der Stellung der Schriftzeichen. In der ägyptischen Schreibweise gilt es als unverbrüchliche Regel, daß alle Zeichen ihre Vorderseite — also die Bilder von Menschen und Tieren ihr Gesicht — dem Zeilenanfang zuwenden; bei vertikaler Schreibung wird (außer bei beabsichtigter Symmetriewirkung) die Vorderseite der Zeichen nach rechts gewendet. In der Sinaischrift ist von diesem Prinzip keine Spur zu finden, vielmehr ist die Richtung der Zeichen durchaus frei, vielleicht sogar von dem Streben beeinflußt, den der ägyptischen Schreibung gerade entgegengesetzten Weg einzuschlagen. So ist z. B. der für Aleph gebrauchte Kuhkopf in Nr. 349 bei horizontal-linksläufiger Schrift dreimal nach links, in Nr. 345 bei horizontal-rechtsläufiger Schrift dagegen nach rechts gewendet. Die für Naḥasch gebrauchte Wasserschlange findet sich in vertikalen Zeilen sowohl linksgewendet (Nr. 351 zweimal, 352 untere Hälfte, dreimal) wie auch rechtsgewendet (Nr. 347 einmal, Nr. 346, Vorderseite, einmal, Nr. 353, viermal).

Zu dieser Regellosigkeit in der Zeichenstellung kommt noch eine solche in der Zeilenrichtung. Horizontale und vertikale Zeilen wechseln nicht nur von Inschrift zu Inschrift, sondern es findet sich auch in der gleichen Inschrift die eine wie die andere Zeilenrichtung (vgl. Nr. 346 Vorderseite, Nr. 352, Nr. 357). In der ägyptischen Schrift besteht zwar auch die Möglichkeit, sowohl horizontal wie auch vertikal zu schreiben; aber hier richtet sich die Verwendung beider Zeilenarten teils nach dem Format der Inschrift, teils nach dem Zweck des Geschriebenen, wie wenn z. B. Totenstelen üblicherweise horizontal geschrieben werden. Demgegenüber weisen die sinaitischen Totenstelen (Nr. 352, Nr. 353, Nr. 355) eher eine Vorliebe für vertikale Zeilenrichtung auf.

Aus der Bildung der Buchstaben, der Verwendung von Dubletten, der Regellosigkeit in der Stellung der Zeichen und der Richtung der Zeilen spricht ein entschieden unägyptischer, ja antiägyptischer Geist. Das Bestreben des Schrifterfinders ging anscheinend darauf hinaus, sich in seiner neuen Schrift möglichst von allem, was für den Ägypter von jeher als Regel galt und sozusagen heilig war, zu emanzipieren. Dann wird er aber mit seiner Schrift nicht etwa eine Verbesserung des Schriftwesens seiner Zeit bezweckt haben, sondern er wollte anscheinend etwas schaffen, was ihn oder auch seine nähere Umgebung instand setzte, etwas zu schreiben, was für einen Ägypter nicht lesbar war, selbst wenn derselbe das Idiom der Inschrift beherrschte. So sehe ich in der Sinaischrift die Privat- oder Geheimschrift eines Mannes, der, obwohl mit ägyptischer Kultur vertraut, sich dort innerlich im Gegensatze zu Ägypten gefühlt haben mag.

c) Zeit und Ort der Entstehung der Sinaischrift.

Die uns vorliegenden altsinaitischen Inschriften lassen sich mit Sicherheit der Zeit um die Wende vom 16. zum 15. Jahrhundert v. Chr. zuweisen. Aus verschiedenen äußeren Gründen ist schon ihr Entdecker Flinders Petrie zu diesem Anzatz gekommen. Ausschlaggebend ist jedoch der Umstand, daß in zwei Inschriften Persönlichkeiten genannt werden, die sicher der Zeit um 1500 angehören, nämlich in Nr. 351 ein Ṯḥutmeš, der mit einem der Pharaonen dieses Namens identisch sein muß, und in Nr. 349 ein Ḥatšepšu-(meš-), dessen Name auf einen Zeitgenossen der Pharaonin Ḥatšepšu hindeutet. Ferner ergibt sich aus der Spinxdarstellung von Nr. 345, daß dieses Denkmal entweder durch oder für dieselbe Pharaonin in den Sinai-Tempel gestiftet worden ist. Die näheren Beweise für diese meine Behauptungen werden bei der Besprechung per Einzeldenkmäler folgen. Wenn hiernach drei unserer Inschriften ungefähr der gleichen Zeit entstammen, so folgt daraus allerdings noch nicht, daß alle dieselbe Entstehungszeit haben müssen. In der Formung der Buchstaben hat fast jede von ihnen ihre Besonderheiten, die auf verschiedene Schreiber hindeuten. Es läge nahe, diese verschiedenen Zeiten zuzuweisen, wenn nicht auch innerhalb der einzelnen Inschriften öfters ein Wechsel in der Formung der Zeichen zu erkennen wäre. Ob daraus Nachlässigkeit oder eine bestimmte Absicht spricht, ist eben-

so wenig klar zu entscheiden, wie es auszumachen ist, ob die Besonderheiten der Schreibung als Folge von Verwilderung einer älteren regelmäßigeren Orthographie oder als Zeichen einer wegen ihrer Jugend noch nicht zu schulmäßiger Regelung gelangten Schreibweise anzusprechen sind. So bieten die Inschriften wohl Anhaltspunkte für eine annähernd genaue Bestimmung ihrer Entstehungszeit; darüber hinaus aber läßt sich aus ihnen nichts erschließen. Das gilt besonders für den Ursprung der Sinaischrift. Daß diese den Schreibern unserer Inschriften fertig vorlag, ist nicht zu bezweifeln; aber darüber, wie weit ihr Ursprung hinaufreicht, können wir nur Vermutungen aufstellen. Eine derselben weist auf die Hyksoszeit.

Es besteht eine große Analogie zwischen der Regellosigkeit, in der sich die Sinaischrift uns gibt, und dem Zustand der ägyptischen Hieroglyphenschreibung zu Ausgang der Hyksosherrschaft im Delta. Besonders die Skarabäen der Könige Jakob-her und Anra (Nera?) zeigen, daß damals in Bezug auf die Wahl der Schriftzeichen, ihre Formung und ihre Stellung zueinander eine große Willkür herrschte. Könnte diese den Hebräer, der sich mit Hilfe von ägyptischen Ideogrammen eine zur Wiedergabe seiner Muttersprache geeignete Schrift schrieb, dahin beeinflußt haben, daß auch er auf Regelung des Schrifttypus wenig Gewicht legte? Dürfte man daraufhin die Entstehung der Sinaischrift in die Spätzeit der Hyksosherrschaft setzen?

Man käme damit in eine Zeit, mit welcher Gardiner und Sethe die Entstehung unserer Inschriften zusammenbringen, und zwar auf Grund formaler Erwägungen, die aber vor ägyptologischer Seite nicht unbeanstandet geblieben sind und auch mir bedenklich erscheinen [1]. Hätte die Schriftverwilderung der Hyksoszeit die Sinaischrift bei ihrer Entstehung beeinflußt, so müßte man annehmen, daß solches auf dem

[1] Das gilt besonders bezüglich der Behauptung Sethe's, daß die ‚sinnwidrige Aufrechtstellung horizontaler Zeichen', z. B. des Auges und der Hand (?), auf die Zeit des mittleren Reiches (1800–1550) weise. Die Aufrechtstellung von Ajin, Lamed und wohl auch Schin I (vergl. Nr. 346 r. Seite) in der Sinaischrift erfolgte mechanisch nach einem Schreiberbrauch, daß in Horizontalzeilen die Zeichen, wenn eben möglich, vertikal gestellt wurden, wogegen in Vertikalzeilen die Zeichen liegend geformt wurden, etwas, was die thamudische Schreibweise zu einem festen Gesetz erhoben hat.

Boden von Ägypten geschehen sei, somit die Schrifterfindung nach Ägypten weise. Aber dagegen läßt sich verschiedenes einwenden. Zunächst das gänzliche Fehlen von Sinaischriftdenkmälern auf ägyptischem Boden. Die von Eisler und Bruston als sinaitisch gedeuteten Kleindenkmäler mit Schriftzeichen aus Kahun und anderen ägyptischen Örtlichkeiten sind sicher anders zu erklären, wie ich früher gezeigt habe [1]. Unter den Inschriften und Graffiti, die Vertreter der verschiedensten Sprachen und Schriften in den Steinbrüchen von Berenike [2] und Gebel Silsile sowie im Wadi Hammamāt, dem Handelsweg zwischen der Thebais und dem Roten Meere, hinterlassen haben, fehlen solche in altsinaitischer Schrift gänzlich. Auch die von Flinders Petrie in Kahun und Gurol gesammelten Krugmarken [3], die teilweise Buchstabencharakter haben, weisen nichts auf, was zur Vergleichung mit den Sinai-Buchstaben herausfordert.

Wenn somit bisher nichts für die Annahme eines ägyptischen Ursprungs der Sinaischrift spricht, so ist zu erwägen, ob nicht vielleicht ihre Heimat dort ist, wo ihre Denkmäler gefunden worden sind, nämlich auf dem Sinai, genauer gesagt, auf dem Gebiete von Serābiṭ und Wādi Maġāra. Dieses war nicht nur das Ziel gelegentlicher Arbeitsexpeditionen der Ägypter, sondern wird auch eine bodenständige Bevölkerung gehabt haben, wie klein man sie sich auch immer denken mag. Dafür zeugt der Ḥathor-Sapdu-Tempel von Serābiṭ, dessen Kult ein ständiges Personal erforderte. Darauf weisen die zahlreichen eigenartig geformten Weihgaben hin, vor allem die mit altsinaitischen Inschriften versehenen Stücke Nr. 345, 346, 347, 347a, die für das Bestehen einer sinaitischen Lokalkunst zeugen. So war der Sinai Kulturboden von eigenartig religiöser Färbung, der wohl die Bedingungen erfüllte, unter denen Kulturtaten, wie die Erfindung des Sinai-Alphabets, vor sich gehen konnten. Wie sich das geistige Leben des Sinai beim Tempel von Serābiṭ konzentrierte, so könnte am ehesten von ihm aus der Anstoß zu der neuen Schrift erfolgt sein. Vielleicht gibt uns das Sinai-Alphabet selbst darüber Auskunft.

[1] Vgl. AHIS, S. 36 f.

[2] Golenischeff, Une excursion à Bérénice (Rec. des Travaux rélat. à la philologie I ... 1890), Tafel VII.

[3] Vgl. Fl. Petrie, Illahun, Kahun and Gurol 1889—90. London 1891, Tafel XV.

Es ist oben gezeigt worden, daß den Buchstabenformen die Buchstabennamen vorhergegangen sein müssen, weiter auch, daß vor beiden die Feststellung von 22 Lauten lag. Dann kann kaum bezweifelt werden, daß der Schrifterfinder den 22 Buchstabennamen auch schon eine bestimmte Reihenfolge zugewiesen hat. Als solche diejenige zu nehmen, in der wir die Buchstaben der nordsemitischen Alphabete traditionellerweise lernen, und die schon für die Zeit um 800 v. Chr. bestanden haben muß, da sie auch in dem vom semitischen Alphabet entlehnten griechischen sich wiederfindet, wird besonders nahegelegt durch eine in ihr zutage tretende Disposition der Wortbegriffe. Nicht ohne Absicht eröffnet das als Kuhkopf geformte Aleph das Alphabet: ist es doch das Bild der kuhköpfigen Ḥathor, der Hauptgottheit des Tempels auf Serābiṭ. Ihm folgen vier auf den Tempel bezügliche Begriffe, nämlich Beth gleich „Haus“ oder „Tempel“, Gimel gleich „Tempelbeamtenschaft“, Dáleth gleich „Großes Tor“, Hē gleich „(Religiöser) Jubelruf“; weiter vier Begriffe von Dingen, die zur Ausschmückung des Tempels dienten, nämlich, Waw gleich „Knauf“ oder „Schmuckrosette“, Zajin gleich „Zierstab“, Ḥeth gleich „Lotosblume“, Ṭeth gleich „Laubwerk“. Aus diesen neun ersten Buchstabennamen des Alphabetes kann man den Schluß ziehen, daß es in der Nähe des Tempels von Serābiṭ el-Chādem entstanden ist. Es schließen sich weiter vier geographische Begriffe an, die als ein von Serābiṭ aus geschautes Weltbild gelten können, nämlich Jod gleich „Ägyptisches Delta“, Kaf gleich „Oberägypten“, Lamed gleich „Horizont“, Mem gleich „Wasser“ oder „Meer“. Was sodann an Begriffen folgt, hat zwar zum Sinai keine Beziehung mehr, entscheidet aber um so sicherer für die Annahme einer Disposition in der Buchstabenfolge. Es sind zunächst zwei Begriffe zur Spezialisierung von „Wasser“ oder „Meer“, nämlich Naḥasch gleich „Wasserschlange“ und Samech gleich „Fisch“. Nachdem damit das Gebiet der organischen Wesen berührt ist, wird zur Beschreibung des Menschen nach der Seite seines Körpers übergegangen und zwar in der Richtung vom Kopfe abwärts. So folgen in übersichtlicher Reihe Ajin gleich „Auge“, Pä gleich „Mund“, Ṣadä ursprl. Ṣaddä?) „Die beiden (Gesichts-)Seiten“, Ḳoph gleich („Bauch-) höhle“ und Schin (ursprl. Schebäṭ Schin „Rute des Urins“) gleich „Phallus“. Auch ein Resch (oder Rosch) gleich „Kopf“ war dabei

vertreten. Im nordsemitischen Alphabet steht es auffälligerweise zwischen „Bauchhöhle“ und „Phallus“; wenn das äthiopische, d. h. wohl südsemitische Ḳoph hinter ihm folgen läßt, so dürfte das der ursprünglichen Reihenfolge entsprechen. Den Schluß des Alphabets bildet Taw, das entweder im Sinne von „Stirnmarke“ die Beschreibung des menschlichen Körpers zu Ende führen oder in dem von „Schlußmarke“ das Ende des Alphabetes anzeigen soll.

Auf Grund dieser wohl nicht wegzuleugnenden Disposition im semitischen Alphabet kann man die Vermutung aussprechen, die Sinaischrift sei ein Kind des Sinais selbst, und zwar sei sie beim Tempel von Serâbiṭ entstanden. An einen Priester dieses Heiligtums als seinen Erfinder zu denken, verbietet die antiägyptische Tendenz, die wir ihm glaubten zuschreiben zu müssen. So mag man ihn sich als einen Semiten mit ägyptischer Bildung vorstellen, der beruflich, etwa in der Weise des Urhebers von Nr. 349 oder des auf Nr. 353 als gestorben erwähnten Beamten, mit äußeren Tempelgeschäften zu tun hatte.

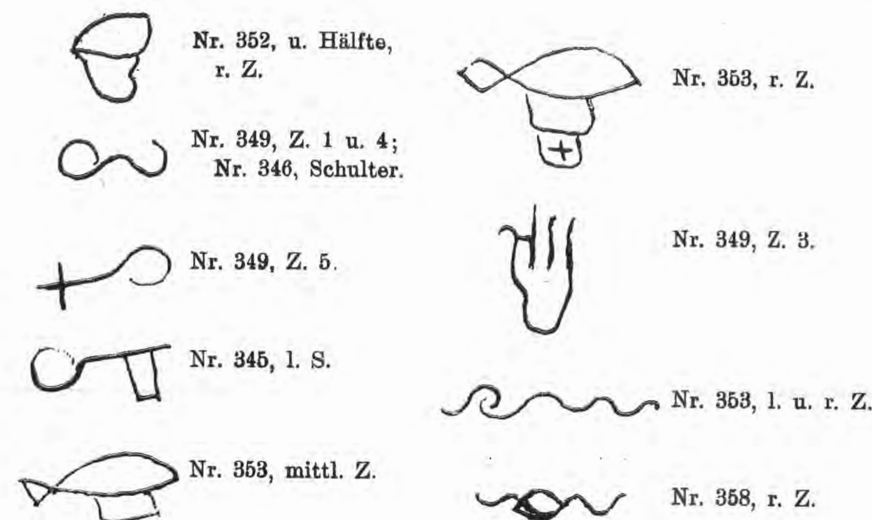
Die vorstehenden Ausführungen beanspruchen nicht als letztes Wort in der Beantwortung der Frage nach Zeit und Ort der Entstehung der Sinaischrift zu gelten. Ein solches auszusprechen, ist an Hand des uns vorliegenden Inschriftenmaterials und unserer Kenntnis der historisch-geographischen Verhältnisse der Zeit kurz vor 1500 v. Chr. nicht möglich.

d) Besonderheiten der Sinaischrift.

In der Sinaischrift werden gelegentlich mehrere Zeichen zu einer äußeren Einheit (Ligatur) verbunden, vermutlich nach ägyptischem Vorbilde; denn im Hieratischen ist das Ligieren nichts Ungewöhnliches, besonders bei Zeichengruppen, die mit t, r oder n schließen. Die in unseren Inschriften vorkommenden Ligaturen sind, wie auf der nächsten Seite abgebildet, folgende:

Der 1. Fall von Ligatur zeigt eine Verbindung von Ajin mit Lamed, wobei die Schnecke des Lamed zum rechten Teil des Ajin heraufgezogen ist.

Der 2. Fall zeigt ein Schin I, in dessen linke Windung ein Waw eingefügt ist, wodurch diese Windung Kreisform bekommen hat. Sehr wahrscheinlich ist auch das Zeichenfragment von der linken Schulter



der Sphinx (Nr. 345) die linke Hälfte einer solchen Schin-Waw-Ligatur, in welcher aber die Rosettenform des Waw sich deutlicher erhalten hat.

Der 3. und 4. Fall betreffen ebenfalls Verbindungen mit Waw, dem einmal Taw, das andere Mal Daleth ligiert ist.

Der 5. Fall ist die Verbindung von Samech und Pä, wobei letzterer Buchstabe auffällig verkleinert worden ist.

Im 6. Falle liegt dieselbe Verbindung von Samech und Pä und außerdem noch eine Hinzufügung von Beth I mit Taw in seinem Innern vor. Volle Gewähr für die richtige Auflösung dieser Ligatur besonders in ihren letzten Zeichen kann bei ihrer schlechten Erhaltung nicht gegeben werden.

Bei der siebenten in ihrer Form gut festzustellenden Ligatur macht die Bestimmung ihrer Elemente Schwierigkeit. Früher sah ich in ihr eine Verbindung von Beth und Taw. Nach Besichtigung des Originals drängte sich mir die Vermutung auf, daß ein steil gerichtetes Aleph vorliege, dem die obere Hälfte von Beth II eingefügt sei, so daß die Auflösung Aleph und Beth II ergebe. Damit soll aber noch nicht das letzte Wort über dieses sehr auffällige Sinaizeichen gesprochen sein.

Ob im 8. Falle Lamed einem Mem ligiert oder nur zufällig sehr in dessen Nähe gerückt ist, lasse ich unentschieden.

Der 9. Fall stellt ein Naḥasch II dar, in dessen Mittelwindung ein sie links überschneidendes Waw eingesetzt ist.

Die Verwendung von Ligaturen scheint in der Sinaischrift an keine Regel gebunden zu sein; kommt doch z. B. die Zeichenfolge Ajin-Lamed sowohl getrennt wie ligiert vor. So kann es auch nicht auffallen, daß die von der Sinaischrift abgezweigten Alphabete so gut wie keine Ligaturen aufweisen[1]. Immerhin könnte die südarabische Eigentümlichkeit, Eigennamen in Monogrammformen zu schreiben, auf einer Nachwirkung der Sinai-Ligaturen beruhen.

Eine andere Besonderheit der Sinaischrift, für die sicher die ägyptische das Vorbild abgegeben hat, ist die Neigung, den Schriftzeilen, seien sie nun horizontal oder vertikal, Richtungs- oder Scheidelinien beizufügen. So sind die sieben Horizontalzeilen von Nr. 349 durch sieben Scheidelinien voneinander getrennt, und links von den Vertikalzeilen der Inschriften 350 und 351 stehen Linien, die offenbar die Richtung der Zeilen bestimmen sollen. Andere Inschriften entbehren dieser Zutat, was manchmal — wie bei Nr. 346, r. S., und 352, untere Hälfte, — ihre Lesbarkeit beeinträchtigt.

Um den Schluß einer vertikalen Zeile von Schluß oder auch Anfang einer horizontalen zu scheiden, setzte man gelegentlich einen kurzen Strich zwischen beide, wie bei Nr. 346, Vorderseite rechts, zu beobachten ist.

Meine frühere Annahme der Verwendung von besonders ausgeschmückten Initialen am Kopfende von Nr. 349, 353 und 355 ist aufzugeben. Das Anfangs-Aleph von Nr. 349 ist von durchaus normaler Form; was ich für ein Ḥatḥor-Diadem auf dem Kuhkopfe genommen hatte, ist ein Hörnerpaar, durch welches sich oben eine nicht zur Inschrift gehörige Horizontallinie hindurchzieht; und am Kopfende von Nr. 353 und 355 steht wohl kein mit Strahlen verziertes Waw, sondern das Bild der Sonnenscheibe. Näheres darüber ist bei der Beschreibung der Einzeldenkmäler zu finden.

Zusatz. Butin hat geglaubt, eine besondere Eigentümlichkeit der Sinaischrift in der Beifügung von Punkten zu gewissen Buchstaben sehen zu sollen. Daß von einer solchen in der semitischen Epigraphik sonst nirgendwo auftretenden Buchstabenzutat auch in der Sinaischrift

[1] Die von E. Littmann („Zur Entzifferung der thamudischen Inschriften", Tafel XII) angenommenen thamudischen Ligaturen sind unsicher.

nicht die Rede sein kann, wird bei Behandlung von Nr. 356 näher dargelegt werden.

e) Die ägyptischen Vorbilder der Sinaischriftzeichen.

Gardiner und Sethe haben ihre Aufmerksamkeit besonders auf die den Sinaibuchstaben zugrunde liegenden ägyptischen Schriftzeichen gerichtet; denn von ihnen aus glaubten sie am sichersten zu einer Bestimmung des Sinaialphabetes gelangen zu können. Da sie aber nicht zu allen Sinaizeichen Entsprechungen aus der ägyptischen Schrift beibringen konnten, so begnügten sie sich mit der Aufstellung von provisorischen Schrifttafeln, über deren definitiven Ausbau sie sich recht skeptisch äußerten. Aber eine solche Skepsis ist nicht mehr am Platze, nachdem das Sinaischriftproblem in ein anderes Stadium dadurch getreten ist, daß ich gezeigt habe[1], wie eng die Schrift des Sinai mit der späteren alt- oder westthamudischen zusammenhängt, und wie von den uns bekannten Lautwerten dieser Schrift aus diejenigen der Sinaizeichen einwandfrei zu erschließen sind[2]. So verschlägt es für uns nicht viel, ob ein Bruchteil der Sinaizeichen bezüglich ihrer Herkunft noch dunkel ist oder auch dauernd dunkel bleibt.

Noch eine andere Frage hat nach Aufdeckung der engen Beziehungen zwischen der sinaitischen und altthamudischen Schrift aufgehört im Vordergrunde zu stehen, nämlich die, ob den Sinaizeichen hieroglyphische oder hieratische Vorlagen zugrunde liegen. Für hieroglyphische hatte sich besonders Sethe entschieden und damit aus den Reihen der Ägyptologen zustimmendes Echo erfahren. Ihnen gegenüber war ich für Ableitung aus dem Hieratischen eingetreten, indem ich meinte, wie dieses zwar das Bildhafte des Hieroglyphischen vielfach abgelegt hätte, aber doch stets von solchen geschrieben worden wäre, die sich des Zusammenhangs des Hieratischen mit der hieroglyphischen Bilderschrift wohl bewußt waren, so hätten auch in der Zeit, aus der unsere sinaitischen Denkmäler stammen, die Sinaizeichen noch als Bilder von dem, was ihre Namen besagten, gegolten, ob es auch nicht nötig schien, sie immer als Bilder zu formen. An dieser Ansicht, daß

[1] In LSAS.

[2] Nur für Ṭeth hat die Vergleichung mit dem Altthamudischen noch kein sicheres Ergebnis gebracht.

die Sinaizeichen in der Idee Bildform hätten, glaube ich auch jetzt noch festhalten zu sollen; das schließt aber nicht aus, daß ich für sie hieratische Vorbilder annehme. Wenn mit solchen die uns vorliegenden Sinaizeichen nicht immer Formgleichheit zeigen, so kann das verschiedene Gründe haben. Einmal ist zu bedenken, daß die Ablösung der Sinaischrift von dem Hieratischen wohl geraume Zeit vor der Entstehung unserer Sinaidenkmäler geschah; weiter auch, daß der semitische Schrifterfinder von der Freiheit, die er sich bezüglich der Richtung von Zeichen und Zeilen in seiner neuen Schrift nahm, auch bezüglich der Nachformung der hieratischen Zeichen Gebrauch gemacht haben könnte, um auch dadurch zu erreichen, in einer den Ägyptern unlesbaren Weise zu schreiben.

Folgende Übersicht mag zeigen, wie die Sinaizeichen unserer Inschriften sich zu ihren hieratischen Vorbildern verhalten:

'Aleph = Kuhkopf, der, wie im Ägyptischen, zugleich die ganze Kuh bedeutet. Wenn er im Sinaitischen mehrfach eine Art Nasenband zeigt, so läßt sich dieses aus dem ägyptischen Vorbilde nicht erklären.

Beth I = Haus. Im Sinaitischen teils ein deutliches Quadrat, teils ein solches, dessen unterer linker Winkel geöffnet ist. Nur letztere Form läßt sich im Hieratischen nachweisen.

Beth II = Palast. Das sinaitische Zeichen hat statt der drei Zinnen des Hieratischen stets nur zwei und in Nr. 346 und 349 zwischen beiden eine Öffnung, was unägyptisch ist. Der mehrfach im Inneren von Beth auftretende Punkt könnte auf die Dekoration der Front im hieroglyphischen Zeichen für Palast zurückgehen.

Gimel = Beamtenschaft. Das sinaitische Zeichen ist anders gewendet als das hieratische.

Daleth = Tor oder Torflügel. Im sinaitischen Zeichen ist das breite Türblatt des hieratischen zu einem schmalen Zapfen geworden, was aber im späteren Hieratisch sich ebenfalls findet.

He = Tempeljubelruf. Das sinaitische Bild des jubelnden Mannes weicht in der Gestaltung der gewundenen Fußlinie öfters von dem hieratischen ab.

Waw = Schmuckrosette, eventl. Säulenknauf. Das sinaitische Zeichen ist geschlossener als das hieratische.

Zajin = Zierstab (zur Ausschmückung der Tempelfassade). Im sinaitischen Zeichen ist die kurze Schräglinie innerhalb des hieratischen spitzen Winkels anscheinend nicht immer vorhanden.

Ḥeth = Lotosblume. Im sinaitischen Zeichen fehlt meist die Mittellinie des Blumenkelches; der für gewöhnlich gewundene Stengel ist in Nr. 345 gradlinig.

Ṭeth = Laubgrün. Das sinaitische Zeichen scheint das hieratische stark vereinfacht wiedergegeben.

Jod I = Bild des Gottes Set. Das sinaitische Zeichen will vor allem den Kopf und den Steilschwanz des ägyptischen Vorbildes wiedergeben, während die liegenden Füße nur schwach angedeutet sind.

Jod II = Papyrusstaude. Das sinaitische Zeichen hat zuweilen eine dem ägyptischen Zeichen fehlende Verlängerung nach unten.

Kaph = Pflanze des Südens. Die Biegung am oberen Ende des hieratischen Zeichens fehlt dem sinaitischen Zeichen.

Lamed = Horizont. Im Sinaitischen fast durchgängig mehr gestreckt als im Hieratischen.

Mem = Wasser. Das sinaitische Zeichen zeigt bald die Wellenlinie des hieratischen, bald eine Zackenlinie.

Naḥasch I = Wasserschlange. Das sinaitische Zeichen deckt sich mit dem hieratischen.

Naḥasch II = Schlange, Drache. Auch hier Gleichheit zwischen dem sinaitischen und hieratischen Zeichen.

Samech = Fisch. Die übliche hieratische Form zeigt die Fischgestalt sehr vereinfacht, wobei nur Körper und Schwanz deutlich ausgeführt werden und das Ganze schräggestellt wird; sehr selten ist die naturalistische, d. h. hieroglyphische Zeichnung des Fisches. Im sinaitischen Zeichen ist ein ähnlicher Wechsel zwischen naturalistischer und schematischer Darstellung zu bemerken; dabei ist aber die Stellung des Fisches — außer auf Nr. 346, r. S., — immer horizontal.

'Ajin = Auge. Im Sinaitischen immer voll geschlossen im Gegensatz zum Hieratischen, wo die obere Linie eine Lücke zeigt. Die hieratische Zutat der Pupille ist im sinaitischen Zeichen mehrfach unterblieben.

Pä = Mund. Im Hieratischen nur annähernd rhombisch, im Sinaitischen deutlich rhombisch.

Ṣa(d)dä = Seiten (des Kopfes). Im Hieratischen ist der Hals durch einen Strich angedeutet, im Sinaitischen ist aus diesem und der Kinnlinie mehrfach ein kleines Viereck geworden.

Ḳoph = hohler Bauch. Im Sinaitischen mit dem Hieratischen übereinstimmend.

Resch = Kopf. Die sinaitische Form entspricht im wesentlichen der hieratischen; nur Nr. 346 und 357, u. L, geben darüber hinaus eine Andeutung des Halses.

Schin I = Rute (des Urins = Phallus). Im sinaitischen Zeichen fehlt eine kleine Umbiegung des linken Bogens, falls nicht in der als Ligatur von Schin und Waw gedeuteten Form deren Wiedergabe zu sehen ist.

Schin II. Zu diesem Buchstaben ist das Äquivalent aus dem Ägyptischen noch nicht gefunden.

Taw = Stirnmarke oder Marke überhaupt. Zugrunde liegt die hieratische Form des ägyptischen Ideogramms für Leben. Wenn dieses Kreuz einige Male (Nr. 345, 346) schräg steht, so hängt das wohl mit der Drehung der Schriftlinie zusammen.

f) Die Stellung der Sinaischrift zur süd- und nordsemitischen Schrift.

Die semitische Epigraphik weiß seit langem zwischen einer süd- und nordsemitischen Schriftgruppe zu unterscheiden; aber wie beide entwicklungsgeschichtlich zueinander stehen, konnte vor der Entdeckung der Sinaischrift nicht ausgemacht werden. Die übliche Meinung geht dahin, daß die südarabische Schriftgruppe ein Ableger der nordsemitischen sei; und zwar läßt man sie etwa um die Wende des ersten Jahrtausends aus dieser entstanden sein. Je mehr aber vom südsemitischen Schrifttum in Erscheinung tritt, um so schwieriger wird der Beweis für diese Hypothese. Heute, da uns die Sarkophaginschrift von Byblos zeigt, wie um das Jahr 1000 v. Chr. oder kurz vorher die nordsemitische Schrift geformt war, hat sich selbst M. Lidzbarski, auf dessen Autorität hin besonders gern die Priorität der nordsemitischen Schrift behauptet worden ist, dahin ausgesprochen, daß eine Ableitung der südsemitischen Schrift von der nordsemitischen nicht denkbar sei.

Die Auffindung der Sinaischrift bedeutet nun zwar nicht, wie Sethe annimmt, die vollständige Lösung des Rätsels der Entstehung der semitischen Schrift schlechthin, läßt uns aber die Entwicklung des südsemitischen Schriftzweiges klar erkennen. Als älteste der südsemitischen Schriften hat die alt- oder westthamudische Schrift zu gelten, deren Denkmäler sich im nördlichen Ḥiǵāz finden. Diese knüpft fast gradlinig an die Sinaischrift an, sodaß anzunehmen ist, das alte Land Midian sei die erste Etappe auf dem Wanderwege dieser Schrift gewesen. Im Altthamudischen leben nicht nur die sinaitischen Buchstabenformen (einschließlich der Dubletten) nach, sondern auch alle Freiheiten der Sinaischrift bezüglich der Zeilenrichtung. Wenn aber das Altthamudische statt 22 Buchstaben 28 zählt, so bedeuten die 6 Zusatzbuchstaben keine eigentliche formale Neuschöpfung; denn 5 von ihnen, ḏ, ṯ, ḍ, ǵ, ḫ, sind durch Doppelschreibung von sinaitischem d, t, ṣ, g, ḥ, gebildet, und der sechste, s, beruht auf Halbierung von sinaitischem š (Schin I).

Von Midian aus wird die Verbreitung der Sinaischrift über ganz Altarabien erfolgt sein, wobei der Platz Dedan, das heutige El-Ölā, als Mittelpunkt des Transitverkehrs von Südarabien nach Ägypten, Palästina und Südbabylonien, die führende Rolle gespielt haben wird, besonders als hier für längere Jahrhunderte der Staat der südarabischen Minäer Hoheitsrechte ausübte. Die hier angesiedelten oder verkehrenden Südaraber werden der sinaitisch-thamudischen Schriftform die speziell südarabische Formung gegeben haben, unter Fortlassung der Dubletten, Neuschaffung eines Zeichens für ẓ, Einführung eines Worttrenners und Ausscheidung der vertikalen Zeilenrichtung. Durch symmetrische Umbildung zahlreicher Buchstabenformen und durch senkrecht-lineare Formung aller Zeichen bekam die südarabische Schrift eine besonders monumentale Form.

Dieser Schrift der Südaraber bedienten sich in der Folgezeit auch manche Nordaraber, besonders in und um Dedan. Das geht einmal daraus hervor, daß sich an verschiedenen Punkten der von Dedan durch den Neǵd nach Südbabylonien führenden Handelsstraße, nämlich in Ḳoweit, Ur und Erech, Inschriften gefunden haben, die den südarabischen Schrifttypus zeigen, aber, wie ihre Eigennamen beweisen, von Leuten herstammen, die eher Nordaraber als Südaraber waren.

Weiter hat sich aus der südarabischen Schrift in der Umgegend von Dedan der Stamm Liḥjan seine Schrift entwickelt, darin jedoch die altthamudische Form der Buchstaben א, ח, ח̄, ת̄ beibehalten.

Von Ḥiǵāz aus war der Gebrauch der thamudischen Schrift schon früh in den Neǵd gekommen, wobei einige ihrer Zeichen Veränderungen erfuhren und von den Dubletten nur die des n erhalten blieb. Vom Neǵd aus drang diese Schrift etwa um den Anfang unserer Zeitrechnung zur Südgrenze des Ḥaurans und in die östlich davon gelegene Ḥarra vor. In dieser Gegend scheint sich aus ihr die sogenannte ṣafatenische Schrift entwickelt zu haben, die sich besonders durch Hinzufügung des Buchstabens ẓ und allergrößte Freiheit in der Zeilenrichtung von ihr nicht unwesentlich unterscheidet.

Der alte Mittelpunkt der südarabischen Schriftentwicklung, der nördliche Ḥiǵāz, verlor seine alte Schrift in nabatäischer Zeit (200 v. Chr. bis 100 n. Chr.), als sich die Südgrenze des nabatäischen Reiches bis nach El-Ḥegr verschob. Die von den Nabatäern eingeführte Schrift, auf welche die spätere klassisch-arabische Schrift zurückgeht, war ein Spättrieb der nordsemitischen Schrift, als deren ältester Repräsentant wohl die phönizische Schrift zu gelten hat. Ihre Entstehung liegt heute noch ziemlich im Dunkel. Zwar lassen sich die meisten ihrer Buchstaben mit solchen des Sinai-Alphabetes in Verbindung bringen, vor allem Gimel, Zajin, Jod, Kaph, Lamed, Mem, Nun, Samech, Ajin, Koph, Resch, Schin, Taw; aber die anderen sehen selbst in ihren ältesten uns erreichbaren Formen nicht danach aus, als ob sie reinsinaitischen Ursprunges seien. Ob bei ihrer Bildung Einflüsse etwa von Seiten der kretischen Schrift solche vom Sinai gekreuzt haben, ist ein zurzeit noch ungelöstes Problem. Wenn die phönizische Schrift nur die linksläufige Zeilenrichtung kennt, so gut wie gar keine Vokalandeutungen zeigt, und von Haus aus — wie die ältesten Byblosinschriften zeigen — einen Worttrenner, der sehr an den der kretischen Linearschriften erinnert, verwandte, so spricht auch dieses nicht für eine gradlinige Verbindung mit der Sinaischrift.

II. Teil.

Die altsinaitischen Buchstabeninschriften.

1. Übersicht.

Die bisher bekannten Sinaischrift-Denkmäler teilt man passend in zwei Gruppen ein, deren eine beschriftete Weihgeschenke für den Ḥatḥor-Sapdu-Tempel auf Sinai, die andere aber Felsinschriften, und zwar teils in Stelenform, teils in Form von Graffiti enthält. Man bezeichnet sie üblicherweise mit Nummern, welche die der auf der Sinaihalbinsel gefundenen hieroglyphischen Denkmäler fortsetzen.

Die Gruppe der Tempelweihgeschenke wird gebildet durch

Nr. 345 (Löwensphinx mit Frauenkopf),
Nr. 346 (Hockerstatuette),
Nr. 347 (viereckiges Täfelchen mit darüber stehendem Kopf),
Nr. 347a (Dublette von 347).

Die Gruppe der Felsinschriften setzt sich zusammen aus 11 Denkmälern, die man nach ihrem Inhalte in vier Untergruppen teilen kann, nämlich in:

a) Toteninschriften in Stelenform:

Nr. 352,
Nr. 353,
Nr. 355.

b) Proskynemata in Stelen- oder Graffitoform:

Nr. 351 (Stele),
Nr. 350 (Stele),
Nr. 357 (Graffito),

c) Dankinschriften in Graffito- und Stelenform:

Nr. 348 (Graffito),
Nr. 354 (Stele),
Nr. 356 (Stele),
Nr. 349 (Stele).

d) Bittinschrift in Graffitoform:

Nr. 358.

Weiter besteht die Möglichkeit, daß zwei von Flinders Petrie in seinen 'Researches in Sinai' (Figur 142[5]: Weihgeschenk in Gestalt eines Ḥatḥorkopfes, und Fig. 143[14]: Räucheraltärchen) mitgeteilte Denkmäler sinaitische Schriftzeichen tragen. Da aber über ihren Verbleib von ihrem Finder keinerlei Auskunft zu erzielen war, somit ihr Studium z. Z. unmöglich ist, so mag es hier bei ihrer bloßen Erwähnung verbleiben. Die bei Flinders Petrie, Fig. 131, wiedergegebene Königin-Statuette trägt — entgegen meiner früheren Annahme — keine Schriftzeichen, wie ich am Original im Ägyptischen Museum in Kairo feststellen konnte.

Für das Verständnis der Sinai-Inschriften ist es von ausschlaggebender Bedeutung, über ihren ursprünglichen Standort Klarheit zu haben. Für die Weihgeschenke kann kein Zweifel bestehen, daß sie einmal dem Sinai-Tempel angehört haben. Die Felsstelen, die Flinders Petrie am Fuß von Mine L (eine halbe Stunde westlich vom Tempel) erstmalig entdeckt und die amerikanische Expedition 1927 dort wiedergefunden hat, hatten auf ihren Entdecker den Eindruck gemacht, als seien sie an der Außenseite dieser Mine angebracht gewesen und später von dort herabgestürzt. Diese Ansicht ist besonders deshalb naheliegend, weil sich in derselben Mine noch jetzt das Graffito Nr. 357 befindet. Anders denken die Wiederentdecker der Stelen, Proff. Lake und Blake, und ihr Bearbeiter Prof. Butin über ihre Herkunft. Erstere weisen in ihrem Fundberichte darauf hin, daß sich zwei von ihnen zum Zwecke des Transportes auseinander gesprengte Stelen nebeneinander auf demselben Felsblocke gefunden hätten. Diese Bemerkung geht offenbar auf Nr. 353 und 354, deren Verbindung miteinander sowohl auf der Kopie und einer noch unveröffentlichten Photographie von Flinders Petrie als auch auf dem Situationsbilde C der amerikanischen Expedition deutlich erkennbar ist. Aus der nach ihrer Annahme in entgegengesetzten Richtungen verlaufenden Schrift der beiden Stelen haben die genannten Gelehrten den Schluß gezogen, der Block, der sie trägt, müßte bei seiner Beschriftung schon am Fuße der Mine L gelegen haben. Die Annahme von der verschieden gerichteten Schrift beider Inschriften wird beim Fehlen semitisch-epigraphischer Vorkenntnisse

seitens der Finder wohl nur durch einen ins Auge fallenden äußeren Umstand entstanden sein, und zwar — was am nächsten liegt — durch Hinblick auf das die untere rechte Ecke füllenden Textstück, das nach oben scheinbar keine deutliche Fortsetzung aufweist. Richtig ist sie auf keinen Fall.

Zu diesem ersten Irrtum hat sich dann noch ein zweiter gesellt, indem Lake und Blake auf S. 7, wo sie noch einmal auf die Doppelstele zu sprechen kommen, darunter nicht mehr Nr. 353 und 354 verstehen, sondern 353 + 351, obwohl für Nr. 351 nach allen davon auf Serābiṭ gemachten Photographien feststeht, daß sie für sich allein einen Block einnahm. Auf diesem Irrwege ist nun Prof. Butin noch einen Schritt weiter gegangen, indem er auch Nr. 354 mit Nr. 353 und 351 als auf demselben Blocke stehend genommen hat, weil Flinders Petries Kopie und Photographie Nr. 354 neben Nr. 353 zeigen. Daraus schließt er nun, keine der drei Stelen sei an den Ort gekommen, wohin sie bestimmt gewesen sei; ihr Fundort werde wohl als Werkplatz für die Herstellung von Stelen gedient haben. Gegenüber dieser auf irriger Grundlage stehenden Annahme möchte ich betonen, daß die alte Zugehörigkeit unserer Stelen zu Mine L kaum zu bezweifeln ist, und zwar werden sie ihren Platz vermutlich einmal an deren Außenwand gehabt haben.

Aber auch das Innere von Mine L hat seine Inschriften gehabt; dafür zeugt das jetzt noch dort befindliche Graffito Nr. 357. Ein weiteres Graffito, Nr. 358, ist am Eingang der unweit von Mine L gelegenen Mine M angebracht. Von der im Jahre 1868 von Palmer abgeklatschten und kopierten Inschrift Nr. 348 läßt sich bezüglich ihres Fundortes nur so viel ausmachen, daß sie in Wādi Maġāra, also 30—40 km südlich von Serābiṭ, entdeckt worden ist; über den Platz der Inschrift hat Palmer keine näheren Angaben gemacht.

2. Erklärung der Inschriften.

A. Tempelweihinschriften.

Nr. 345 (Brit. Mus. 41748), s. Tafel V/VI.

Löwensphinx aus rotem Sinai-Sandstein. Länge der Fußplatte $23\frac{1}{2}$ cm, Breite der Fußplatte 9 cm, Höhe von der Fußplatte bis zum

Scheitel 15 cm. Das Denkmal weist verschiedene Beschädigungen auf. So bilden jetzt Kopf und Rumpf zwei getrennte, allerdings scharf aufeinander passende Stücke; ein Stück der Fußplatte samt den auf ihm ruhenden Vorderpranken des Löwen fehlt; die Nase ist verstümmelt; die linke Schulter und Flanke sind stark abgekratzt; ein zwischen den Vorderfüßen angebrachter Königsname in Kartusche ist — wie Gardiner gegen Flinders Petrie festgestellt hat — gänzlich unleserlich geworden.

Die Sphinx macht den Eindruck eines in ägyptischem Stil von einem sinaitischen Lokalkünstler angefertigten Werkes ohne höheren Kunstwert. Doch ist jedenfalls versucht worden, dem Kopfe durch Herausarbeiten verschiedener eigenartiger Züge, wie des Gesichtsovals, der fliegenden Stirn, der dicken Lippen und des weichlichen Kinnes, Porträtähnlichkeit zu geben. Das Urbild kann nur eine Frau gewesen sein, die gemäß ihrer Verbindung mit dem Löwenkörper, der im Ägyptischen Pharaonenwürde symbolisiert, als Herrscherin zu denken ist. Nun kennt man in der ägyptischen Geschichte des zweiten Jahrtausends v. Chr. nur eine Frau, die das Pharaonen-Zepter geführt hat, Ḥatschepsu(t), die Tochter von Thutmosis I. und Gemahlin von Thutmosis II. und III., der der sinaitische Ḥatḥor-Tempel seine Renovierung nach längerem Verfall in Hyksoszeiten verdankte. So kann es nicht sehr verwundern sie hier in einem Bilde anzutreffen. Ob dieses von ihr selbst in den Tempel gestiftet ist, oder ob ein ihr Nahestehender es für sie der Ḥatḥor geweiht hat, bleibt eine offene Frage.[1]

Die Sphinx ist an mehreren Stellen beschriftet, und zwar teils hieroglyphisch teils altsinaitisch. Daß alles Inschriftliche auf ihr der gleichen Zeit entstammt, verbürgt die nach ägyptischen Begriffen wenig sorgfältige Art der Ausführung. Sieht man von dem unleserlich gewordenen Königsnamen zwischen den Vorderfüßen des Löwen ab, so sind vier an verschiedenen Stellen befindliche Inschriften zu berücksichtigen, nämlich:

1. auf der rechten Schulter eine Gruppe hieroglyphischer Zeichen,
2. auf der Fußplatte rechts von der Sphinx eine Horizontalzeile sinaitischer Zeichen,

[1] Eine offenbar Amenemhat II darstellende kleine Löwensphinx war von seiner Tochter Ata gestiftet worden (s. Comtes Rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, 1928, S. 35).

3. auf der Fußplatte links von der Sphinx eine weitere Horizontalzeile in sinaitischer Schrift,
4. auf der linken Schulter hart an der Bruchstelle ein ohne weiteres nicht bestimmbares Zeichen.

Inschrift 1.

Die Hieroglyphen, obwohl infolge des Abschlagens des Sphinxkopfes stellenweise zerstört, ergeben mit Sicherheit die Phrase

mrjj Ḥtḥr [nb·t] [m]fkꜣ·t

'Geliebt von Ḥatḥor, der Herrin der Türkisen'.

'Ḥatḥor, Herrin der Türkisen' ist der offizielle ägyptische Name der sinaitischen Tempelgöttin. Als 'Geliebt von Ḥ., H. d. T.' sind in den ägyptischen Inschriften von Serâbiṭ verschiedene Personen von Rang bezeichnet. Die Phrase erfordert stets das Vorhergehen eines Eigennamens; so ist sie auch auf unserem Denkmale sicher als Ergänzung eines solchen, und zwar des zwischen den Löwentatzen angebrachten Pharaonennamens zu nehmen, der — wie erwähnt — jetzt unlesbar ist. Dennoch braucht man nicht darauf zu verzichten, ihn zu erschließen. Erhebt sich über der Kartusche der Porträtkopf der Ḥatschepsu(t), dann stand in ihr einmal wohl sicher einer der Königsnamen dieser Pharaonin, also entweder Ḥꜣtšpśwt (ẖnm 'mn) oder Mꜣʿ-kꜣ-reʿ oder Wśr·t kꜣ·w. Die Maskulinform mrjj 'geliebt' widerspricht nicht der Beziehung zu einem dieser Namen; denn Ḥatschepsu(t), die den Anspruch erhob, Pharao zu sein, ließ sich nicht nur gerne im Bilde als Mann darstellen, sondern redete auch in ihren Inschriften gelegentlich von sich als dem 'Sohn der Sonne', 'Herrn der beiden Länder' und 'Geliebten der Götter'[1].

Inschrift 2.

Horizontal-rechtsläufig; in linksläufiger Transkription:

מאהבעל[ת]

d. i. מאהב בעלת

Buchstaben: Mem (mit drei Zackenzipfeln) — Aleph — He — Beth I — Ajin (stehend, vgl. Nr. 346) — Lamed (liegend, Schnecke nach unten). — Ein Taw ist gemäß der dritten Inschrift sicher zu ergänzen.

Übersetzung: 'Geliebt von Beʿalet'.

[1] Vgl. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie, Bd. II, IV, 358, Zeile 17 (neben öfterem mrjj·t).

Erklärung: מאהבעלת ist altertümliche Schreibung für מאהב בעלת, wie sie ähnlich im bibl. hebr. יְרֻבַּעַל = יְרֻב בַּעַל und in den liḥjanischen Eigennamen תממנת = תמנת 'Diener der Manat' (Jaussen-Savignac Nr. 256) und נעממנת = נעמנת 'Gnade der Manat' (Jaussen-Savignac Nr. 238) vorliegt. מאהב, d. i. bibl. אָהֵב im Partizip Passiv, entspricht dem mrjj von Inschrift 1, deren Ḥatḥor hier als בעלת, d. i. der semitische Beiname der Mana (s. Nr. 353 usw.), der auch als Hauptname gebraucht wurde, wiederkehrt. Fordert ein mrjj Ḥatḥor die Nennung eines vorhergehenden Eigennamens, so kann auch מאהב בעלת nicht für sich allein auf unserem Denkmale gestanden haben. Was mit ihm zusammenzubringen ist, wird bei der Behandlung der vierten Aufschrift zur Sprache kommen.

Inschrift 3.

Horizontal-rechtsläufig; in linksläufiger Transkription:

יחודלבעלת

d. i. יחוד לבעלת

Buchstaben: Jod II (wegen des schmalen Raumes etwas schräg gelegt, vgl. Nr. 357, horiz. Zeile) — Ḥeth (auffällig gerade, anscheinend ohne Knickung im Schaft) — Waw (die mit Daleth zusammenstoßende rechte Hälfte stärker, die linke schwächer geritzt) — Daleth — Lamed (stehend) — Beth I — Ajin (stehend) — Lamed (stehend) — Taw (schräg).

Übersetzung: 'Weihgabe für Beʿalet'.

Erklärung: יחוד nehme ich als Infinitiv (in Nominalbedeutung) von יִחֵד 'weihen', das nicht nur im Neuhebräischen häufig vorkommt, sondern auch für Psalm 86, 11 sicher anzunehmen ist. Die ganze Phrase kehrt auf Nr. 347a wieder, abgesehen davon, daß dort für 'Weihgabe' das blassere Wort תנת 'Gabe' steht. So dürfte an der Richtigkeit der Erklärung nicht zu zweifeln sein.

Inschrift: 4.

Als solche, bzw. als Rest einer solchen nehme ich ein Zeichen auf der rechten Schulter des Löwen zwischen dem Kopftuchzipfel und dem Spalt, der jetzt Kopf und Schulter trennt. Seine genaue Form ist:



Als eine Hieroglyphe — etwa knb·t 'Beamtenschaft' — läßt sich das Zeichen schwerlich deuten, auch nicht als sinaitischer Vollbuchstabe verstehen. Es verliert aber seine Rätselnatur, wenn man die Möglichkeit erwägt, daß es nur die Hälfte eines Buchstaben darstelle, dessen Ergänzung einmal jenseits der hart daran vorbeigehenden Bruchlinie gestanden hätte, und zwar die linke Hälfte eines Schin I ( ) mit daran angeschlossenem Waw ( ). Ein sicheres Beispiel von Schin I, das links mit einem Waw ligiert ist, bietet Inschrift Nr. 349 in seiner ersten Zeile; in Flinders Petries Kopie sieht es aus, welche Form ich auch auf dem Originale wiederfand. Wenn hier, wie ich meine, eine Ligatur von Schin I und Waw vorliegt, so ist ihr eigentümlich, daß das Waw nur die Schließung des linken Bogens von Schin I zu einem Kreise bewirkt; dagegen wäre in unserem Falle anzunehmen, daß, um die volle Gestalt des Waw zu bewahren, über den Kreisbogen hinaus noch eine Schleife gezogen wäre. Wenn uns nun auf der Sphinxschulter ein halbes Schin I + Waw entgegentritt, so wirft das ein Schlaglicht auf die Vorgänge bei der Beschädigung unserer Sphinx. Den Anfang davon wird das Abschlagen ihres Kopfes gemacht haben; nach seiner Entfernung wurde die linke Schulter und Lende abgeraspelt, offenbar um etwas hier angebrachtes Inschriftliches zu entfernen, in derselben Weise, wie mit der Kartusche zwischen den Vorderpranken verfahren wurde. Daß auf dem abgeschlagenen Kopfstück ein Restchen von der Schulterinschrift stand, entging offenbar den Zerstörern; uns bietet dieser Rest ein Mittel zur Erschließung der ehemaligen Inschrift. Von dem erhaltenen -שו aus läßt sich unter Vergleichung des auf Nr. 349, Z. 1, befindlichen Wortes חתשפשו (= Ḥatšepšu(t)) auf ein rechts davon in horizontal-linksläufiger Richtung geschriebenes -חתשפ schließen; ein solcher Eigenname wäre die geforderte Ergänzung des auf der Fußplatte geschriebenen Beinamens מאהב [ב]עלת 'Geliebter der Ḥatḥor'. Gegenstücke zu solcher Beschriftung mit Königsnamen und nachfolgenden Titeln sind in großer Zahl unter den von Flinders Petrie im Sinai-Tempel gefundenen Weihgaben aus Fayence (Vasen, Menats, Armringen, Schlangen, Sistren) zu finden. Unsere Bestimmung der Sphinx als Weihgabe der Pharaonin Ḥatšepšu(t) oder für dieselbe macht die an ihr vorgenommenen Beschädigungen verständlich. Sie werden mit der systematischen Vernichtung alles an diese Herrscherin in Bild und Schrift

Erinnernden durch ihren Nachfolger Thutmosis III. zusammenhängen, somit bald nach 1479, dem Todesjahre der Königin, vorgenommen sein. Spricht nun an unserem Denkmal Form, Gesichtsausdruck, Beschriftung und Zerstörung eines Teiles derselben für seine enge Beziehung zu Ḥatšepšu(t), so erhebt es sich damit zu einem klassischen Zeugen für die Ansetzung der Zeit +— 1500 v. Chr. als Periode der Entstehung unserer Sinaischrift-Denkmäler.

Nr. 346 (Kairo, Inv. Nr. 38268)
Taf. VII/VIII.

Hockerstatuette aus rotem Sinai-Sandstein. Mittlere Breite 18 cm, Höhe 25 cm. Das Denkmal zeigt eine Form, wie sie vor der XVIII. Dynastie selten, während und nach derselben aber sehr häufig zur Verwendung kam, variiert dieselbe jedoch in bemerkenswerter Weise. So ist der hier vorkommende lange Hals auf keinem anderen Exemplar dieses Typus anzutreffen, und das Fehlen von Händen auf dem straff über die Knie gespannten Mantel teilt unsere Statue nur mit ganz wenig anderen Stücken. Das berechtigt zu der Annahme, daß sie auf Sinai unter den Händen eines dortigen Lokalkünstlers entstanden ist. Über den Dargestellten läßt sich im Hinblick auf das Kopftuch und das bartlose Gesicht vermuten, er sei ein höherer Beamter am Tempel oder im sinaitischen Bergbaubetriebe gewesen.

Die Statuette zeigt Inschriftliches auf der Vorderseite (und zwar von der Schultergegend bis herab zu den Füßen) sowie auf der rechten Seite, während die linke in unsymmetrischer Weise ganz unbeschriftet geblieben ist. Man kann daraus schließen, daß es zur Zeit der Herstellung unseres Denkmals noch keine Tradition für die Setzung von Sinaischrift auf Tempelweihgeschenken gab. Derselbe Mangel an Tradition spricht sich auch in dem vierfachen Wechsel der Zeilenrichtung aus.

Die Beschriftung der Vorderseite kann bei flüchtigem Beschauen den Eindruck erwecken, als handele es sich um eine Inschrift, die sich im Bogen von einer Schulter zu den Füßen und wieder hinauf zur anderen Schulter zöge. Daß aber mehrere Inschriften vorhanden sind, deutet eine Horizontallinie an, die sich rechts unten in eine Gruppe von zweimal drei Zeichen einschiebt. Durch sie werden die oberen drei Zeichen einer von der linken Schulter herabgehenden Vertikalzeile, die unteren drei aber einer über die Unterschenkel sich hinziehenden Horizontalzeile zugewiesen. Man könnte versucht sein — wie es Butin tut —, letztere für die Fortsetzung einer von der anderen Schulter ausgehenden Vertikalzeile zu nehmen; in Wirklichkeit endet diese aber in der Höhe der Schlußbuchstaben der gegenüberstehenden Vertikalzeile, wie sich besonders aus dem Sinnparallelismus beider Texte ergibt. Die fünf Buchstaben, die sich in horizontaler Richtung von einem Zeilenende zum anderen hinziehen, bilden eine eigene, rechtsläufige Inschrift.

Meine Aufteilung der Zeichen der Vorderseite in drei Zeilen, nämlich zwei vertikale und eine horizontale, wird auch von R. Eisler, J. Zoller und G. Furlani geteilt; so wird der Widerspruch Butins in Epigraphiker-Kreisen kaum ein Echo hervorrufen. Die Erkenntnis der Zeilenverhältnisse der Vorderseite nützt uns aber wenig für die epigraphische Erklärung der rechten Seite. In dem scheinbaren Wirrwarr ihrer Zeichen hat sich bisher kein Forscher ganz zurecht gefunden, und ich stehe nicht an, alle bisherigen Feststellungen über die hier anzunehmenden Zeilen für ungenügend zu erklären. Davon macht auch die von mir früher in den AHIS vorgeschlagene keine Ausnahme; auch sie bedarf bezüglich der Lesung mehrerer Zeichen und der für die untere Hälfte der Inschrift angenommenen 'Kumulativschreibung' einer Revision. Ohne hier auf alle bald zu besprechenden Einzelheiten einzugehen, möchte ich doch schon feststellen, daß alle Zeichen der rechten Seite eine Inschrift bilden, die mit einer von der Kniehöhe zur Sohle sich herunterziehenden in der Mitte etwas nach links gebogenen Vertikalen beginnt und eine Fortsetzung hat an zwei rechts davon stehenden linksläufigen schräghorizontalen Kurzzeilen, einer von drei und einer von zwei Zeichen.

Die Schriftduktus von Nr. 346 ähnelt sehr dem von Nr. 345; so zeigen auch nur diese beiden Denkmäler Steilstellung von Ajin und Lamed bei horizontaler Zeilenführung und Bevorzugung von dreizackigem Mem.

Er hat somit die epigraphische Erklärung unseres Denkmals mit vier Einzelinschriften zu rechnen, nämlich

1. einer vertikal gerichteten der Vorderseite, ausgehend von der rechten Schulter des hockenden Mannes;

2. einer vertikalgerichteten der Vorderseite, ausgehend von der linken Schulter;
3. einer rechtsläufig horizontalgerichteten der Vorderseite unterhalb der Inschriften 1. und 2.;
4. einer aus einer längeren Vertikalzeile und zwei kürzeren linksläufigen schräghorizontalen Zeilen bestehenden der rechten Seite.

Die folgende Untersuchung wird ergeben, daß diese vier Inschriften inhaltlich zueinander in enger Beziehung stehen.

Erste Inschrift (Vorderseite); in linksläufiger Transskription:

עלנ . . . . מת

d. i. על נ[עם בה]מת

Buchstaben: Ajin — Lamed — Naḥasch I. — Es folgt eine durch Beschädigung der Oberfläche des Denkmals entstandene Lücke, in welcher vier, eventl. fünf Buchstaben gestanden haben können; bei einer gewissen Beleuchtung des Denkmals glaubte ich matte Spuren von nebeneinander stehendem Beth und He unterscheiden zu können. — Mem (dreizackig) — Taw.

Übersetzung: 'Für das Wohl[ergehen der Herdentie-]re'.

Hinter על, das auch den Anfang der zweiten und vierten Inschrift bildet und in allen drei Fällen passend als Präposition der Bitte = 'für' zu deuten ist (vgl. hebr. התפלל על 'beten für'), erwartet man im Hinblick auf die genannten Inschriften eine Genitiv-Verbindung. Ihr erster Teil läßt sich unter Vergleichung von נעמ in Inschrift 4 aus dem erhaltenen Naḥasch I ziemlich sicher als נעמ (= נֹעַם) bestimmen, und zwar im Sinne von 'Wohlergehen' (vgl. Byblus-Inschrift CIS 1, Z. 8 ופעל לי נעם 'und machte mir Wohlergehen', ferner Prov. 24, 25 יִנְעָם 'es geht wohl' und thamudisches נעמ 'gib Wohlergehen', נעמת 'du gabest Wohlergehen', wozu das Schlußkapitel zu vergleichen ist). Als zweiter Teil ist ein Nomen zu erwarten, das dem Suffixpronomen des מרעתה 'ihrer Weide' von Inschrift 2 entspricht; mit Hilfe des erhaltenen מת — (eventl. auch der schwachen Spuren von — בה) wird man am ehesten auf בהמת (= hebr. בְּהֵמֹת) 'Herdentiere' raten. Daß zur Zeit unserer Inschriften auf dem jetzt ganz nackten Felsplateau Serābiṭ Viehweide war, ergibt sich wie aus dem Ausdruck מרעת so auch wohl aus אב 'Wiese' von Nr. 349, Z. 3.

Zweite Inschrift (Vorderseite); in linksläufiger Transskription:

על סגו(?)המרעתה

d. i. על סג(?)ה מרעתה

Buchstaben: Ajin (die nur schwachgeritzten Augenecken dürfen nicht zur Annahme verführen, als läge ein Zajin vor!) — Lamed (liegend) — Samech (mit Rücken- und Bauchflosse) — Gimel — Rechts davon He (mit einem Querbalken[1] als Andeutung der Arme, vgl. Ende der Zeile und Nr. 354 oben) — Links von He eine rundliche Vertiefung, die zur Winkelecke des Gimel hin spitz ausläuft, in Form eines Waw; sie als Buchstaben zu nehmen, mahnt die Verteilung der Zeichen im Raume zwischen Samech und Mem — Mem (dreizackig) — Resch (mit Halsansatz, vgl. Nr. 357, Horizontallinie) — Ajin — Taw (schrägliegend, wohl infolge der Drehung der Linie) — He (Form wie oben). — An He schließt sich eine längliche Höhlung im Steine, die nichts mit einem Buchstaben zu tun hat.

Übersetzung: 'Für das Wachstum ihrer Weide.'

על im Sinne von 'für', wie bei Inschr. 1. Es folgt auch hier eine Genitiv-Verbindung, deren zweiter Teil מרעתה 'ihrer Weide' (=hebr. מַרְעִיתָהּ) ist, vgl. auch sabäisches מרעית (s. N. Rhodokanakis, Altsab. Texte I, S. 62f.). Das ihm vorhergehende Wort besteht aus den Radikalen סגה; wenn ich die links von Gimel stehende runde Vertiefung richtig als Waw gedeutet habe, so wäre dieses als Vokalbuchstabe zu lesen, wobei entweder סוגה (etwa sógä zu sprechen) oder סגוה (d. i. Infinitiv səgó) herauskäme, was beides den Sinn 'Vielwerden', 'Wachstum' im Hinblick auf hebräisches שגה 'wachsen' ergibt. Die Schreibung von Sin (biblisch שׂ) durch Samech findet sich bei סר (= שָׂר)' Oberaufseher' in Nr. 349, Z. 3, wieder. Wer mit der Existenz von Waw nicht rechnet und nur סגה liest, kann auch hiermit die Deutung sógä oder səgó verbinden.

Dritte Inschrift (Vorderseite); in linksläufiger Transskription:

לבעלת

Buchstaben: Lamed (mehr liegend als stehend) — Beth II — Ajin (stehend) — Lamed (stehend) — Taw.

Übersetzung: 'Der Beʿalet (zu eigen).'

[1] Auch von Geheimrat Borchardt auf dem Steine konstatiert!

Die Präposition ל drückt hier entweder die Zugehörigkeit einer Sache zu einer Person aus, wofür die Ṣafā-Inschriften Tausende von Belegen liefern, oder sie leitet ein dativisches Objekt ein, wozu ein Begriff wie 'Gabe' (תנת, vgl. Nr. 348 a) oder 'Weihgeschenk' (יחוד, vgl. Nr. 345) zu ergänzen wäre. Während die mit על beginnenden Zeilen den Charakter einer Bittinschrift (vgl. Nr. 357, untere Zeile, und Nr. 358, rechte Zeile) tragen, stellt die mit ל beginnende Zeile eine Weihung dar und muß wohl als die für die Erklärung unseres Denkmals maßgebende Inschrift genommen werden.

Vierte Inschrift (rechte Seite).

Die drei Zeilen der Inschrift zeigen folgende Buchstaben:

a) die Vertikallinie:

עלנעמרבנמ̣

b) die obere schräghorizontale Linie:

ש̣במ

c) die untere schräghorizontale Linie:

ני

Zusammengefaßt ergeben sie die Buchstabenfolge:

עלנעמרבנמ̣ש̣בסני

Das ist in Worte abgeteilt entweder:

על נעמ רבנ מ̣ש̣ב סני

oder: על נעמ רבנמ בסני

Buchstaben: Ajin — Lamed (liegend, das gerundete Ende nach links gerichtet) — Naḥasch I (linksgewendet) — Ajin — Mem (vierzackig) — Resch (nicht als Aleph zu deuten, da ein dünner Strich über der Scheitellinie nicht ein Horn, sondern einen Kratzer im Stein darstellt) — Beth I — Naḥasch II (beschädigt, aber immerhin sicher) — Mem (durch Verwitterung größtenteils zerstört, durch zwei Zacken der rechten Hälfte wohl sicher gestellt) — Schin I (entgegen seiner sonstigen horizontalen Stellung hier vertikal gerichtet, darin zu vergleichen mit dem Ajin der Vorderseite, horizont. Zeile, und den beiden Ajin von Nr. 345) — Beth I (mit unten rechts geöffneter Ecke, vgl. die zwei Beth I von Nr. 352, untere Hälfte) — Samech — Naḥasch I — Jod I (was wie eine Fortsetzung des Steilschwanzes nach unten links aussieht, ist wohl nur ein Schaden im Stein).

Übersetzung: Entweder: 'Für das Wohlergehen des Oberen der Genossenschaft des Sinai' oder: 'Für das Wohlergehen der Oberen auf Sinai'.

Den beiden Bitten der Vorderseite der Hockerstatue folgt auf ihrer rechten Seite eine weitere. Sie beginnt mit der deutlichen Phrase על נעמ 'Für des Wohlergehen', wonach der Anfang der linken Vertikalzeile der Vorderseite von mir ergänzt worden ist. Es folgt ein רבנ, wie es auch auf Nr. 349, 2. Z., in Verbindung mit אבנמ, vorkommt. Da אבנמ mit großer Wahrscheinlichkeit als '(Edel-)Steinarbeiter' zu übersetzen ist, so ergibt sich für רבנ, unter Vergleichung von hebräischem רַבָּן oder רִבּוֹן (aus רַבּוֹן), die Bedeutung 'Oberer'. Entsprechend dem Genitiv אבנמ von Nr. 349 könnte nun auch in der Buchstabenfolge משב ein Genitiv enthalten sein. Da ein bibl. hebr. מוֹשָׁב existiert, das außer 'Wohnort' auch 'Bewohnerschaft' (II. Sam. 9, 12) und 'Genossenschaft' (vgl. bes. Ps. 107, 32, wo es im Parallelismus zu קהל 'Gemeinde' steht) bedeutet, so ließe sich רבנמ̣ש̣ב recht wohl mit 'Oberer der Genossenschaft' übersetzen. Eine weitere genitivische Ergänzung zu der ganzen Phrase רבנ מ̣ש̣ב wäre dann סני, ein Wort, das in aller Deutlichkeit den vielleicht wichtigsten Begriff von Exodus, nämlich 'Sinai' (in bibl. Schreibung סִינַי) uns zum ersten Male inschriftlich vorführt. Ohne Zwang ließe sich die Phrase 'Einwohner- oder Genossenschaft des Sinai' als Bezeichnung für die im Minenbetrieb tätigen Arbeiter nehmen. Diese Auffassung der Stelle würde nahelegen, in der Statue, deren Inschrift der Bitte für den 'Oberen der Genossenschaft des Sinai' ausdrückt, das Bildnis eben dieses Oberen zu sehen.

Aber man könnte aus der Buchstabenfolge רבנמשבסני auch etwas anderes herauslesen. Das Mem könnte zu רבנ gehören, wodurch man den Plural רבנמ 'Obere' bekäme; Schin könnte das durch Ri. 7, 12; 8, 26 als althebräisch verbürgte Relativpronomen שֶׁ sein; ב ergäbe dann in Verbindung mit סני den Ortsbegriff 'auf Sinai'. Dann wäre zu übersetzen: 'Für das Wohlergehen der (von?) Oberen, die auf Sinai sind'. Diese Wortfolge רבנמ ש בסני hat aber das starke Bedenken gegen sich, daß רבנמ ohne Artikel steht, was ein Hindernis für die Übersetzung '(Wohlergehen) der Oberen' ist. Ganz allgemein für 'Obere auf Sinai' zu beten, wäre etwas, was mit dem Bildcharakter der Statue nicht recht zu vereinigen wäre. So bevorzuge ich die zuerst gegebene Über-

setzung, ohne aber wegen der nicht ganz sicheren Lesung der zwischen רבנ und במני stehenden Buchstaben Mem und Schin I ihre Evidenz zu behaupten. Der für uns wichtigste Begriff der Inschrift, Sinai, wird von diesem Zweifel nicht berührt.

Nach den vorstehenden Erörterungen über die auf dem Denkmal Nr. 346 angebrachten Inschriften gebe ich die Übersetzung letzterer noch einmal im Zusammenhang und zwar in der Reihenfolge: Horizontalzeile der Vorderseite — Linke Vertikalzeile der Vorderseite — Rechte Vertikalzeile der Vorderseite — Vertikalzeile samt zwei schräghorizontalen Zeilen der rechten Seite:

'Der Beʿalet (zu eigen). — Für das Wohlergehen (der Herdentie-)re. — Für das Wachstum ihrer Weide. — Für das Wohlergehen des Oberen der Genossenschaft (?) des Sinai (bezw. 'Für das Wohlergehen der (?) Oberen, die auf Sinai sind')'.

Der Stifter des Weihgeschenkes Nr. 346 ist in den Inschriften nicht besonders genannt. Man geht aber kaum fehl, wenn man den Mann, dessen Züge der Kopf der Statue trägt, dafür hält. Seinem Äußeren nach war er ein Mann höheren Ranges; die Bitten für das Wohlergehen von Herdentieren und Weide legen nahe, in ihm einen mit der Verwaltung des Tempelgutes betrauten Beamten zu sehen, wie es auch der Urheber von Nr. 349 war, der mit dem Titel 'Oberer der (Edel-) Steinarbeiter' auch noch den eines 'Oberaufseher der Wiese (?) der Mana' vereinigt. Sollte dieser, der der den Namen חתשפשומש trägt, vielleicht mit dem Stifter von Nr. 346 identisch sein? Für eine solche Annahme würde die für beide Persönlichkeiten charakteristische Vereinigung von Hebräer- und Ägyptertum sprechen, wie sie sich für den Mann von Nr. 346 aus dem Zusammengehen von hebräisch formulierten Bitten mit ägyptischem Äußeren, für den von Nr. 349 aber aus seinem in ein hebräisches Dankgebet eingestellten ägyptischen Namen ergibt. Derartiges bedeutet eine solche Auffälligkeit, daß nicht anzunehmen ist, sie sei bei höheren Beamten des Ḥatḥor-Tempels zu ungefähr derselben Zeit mehrfach vertreten gewesen. Wenn diese Erwägung auch nicht einen vollen Beweis für die Identität der genannten beiden Persönlichkeiten abgibt, so führt sie doch dazu, die Denkmäler Nr. 346 und Nr. 349 und damit alle der Tempelgöttin dargebrachten Weihgeschenke mit hebräischer Aufschrift und alle bei Stollen L aufgestellten

Dankstellen und Proskynemas unter dem Gesichtspunkte enger auf einem Gegensatz zum reinen Ägyptertume beruhenden Zusammengehörigkeit ihrer Urheber zu behandeln.

Zusatz. Nr. 346 ist bereits von G. Furlani (vgl. Rivista degli Studi Orientali, Vol. X) und von R. F. Butin (vgl. The Serābīt Inscriptions II) im Originale studiert worden. Furlanis Ergebnisse gipfeln in einer Kritik meiner früheren Lesung der Inschrift und zwar einer teils berechtigten, teils nicht zutreffenden. Unberechtigt scheinen mir seine Bemerkungen gegen verschiedene meiner Buchstabenlesungen der Frontalinschriften zu sein; sie würden wohl anders ausgefallen sein, wenn F. das gesamte sinaitische Inschriftenmaterial hätte berücksichtigen können. Vor der Inschrift der rechten Seite steht F. ziemlich ratlos, da ihm unklar bleibt, in welcher Richtung sie in ihrer unteren Hälfte verläuft. Mit Recht beanstandet er meine Annahme eines Eigennamens מנשה, sowie auch die Buchstaben ר.נא, nicht aber das von mir unter ר gelesene נ und מ; er fühlt sich schließlich nicht sicher genug, um mehr zu lesen als על נעמ....

Butin nimmt für die Vorderseite nur zwei Aufschriften an, nämlich:

1. ז לסנ מבעת

2. על נ... מת לבעלת

und liest die der rechten Seite:

על נעמ רב נצבנ

Indem er in allem nur eine einzige Satzkonstruktion sieht, kommt er zu der Übersetzung 'This (statue is set up) for the withdrawal of the raider, according to the wish of the handmaid (priesters) of Baʿalat, (and) according to the wish of the head stonesetter (engraver)'. Von den Schwächen dieser Wiedergabe sei hervorgehoben, daß ein ז 'dieses' gemäß Nr. 351, r. u. l. Zeile, noch ein ה zeigen müßte; daß מבעת als hebr. מְבָעֵת genommen nur 'erschreckend', nicht aber 'angreifend' bedeuten könnte; daß eine אְמת בעלת 'Sklavin der Baʿalat' nie die Priesterinwürde haben könnte, und überhaupt in einem echt semitischen Kulte Priesterinnen etwas Unbezeugtes sind; daß על im Sinne von 'gemäß' unhebräisch ist und endlich נצב immer nur von dem geistigen Urheber einer Inschrift, nicht aber von dem sie ausführenden Handwerker gebraucht wird.

Nr. 347 (Musées du Cinquantenaire in Brüssel)

Tafel IX.

Weihgeschenk in Form eines rechteckigen Täfelchens mit darüber angebrachtem Kopfe aus rotem Sinai-Sandstein. Höhe gegen 11 cm, Breite gegen 8 cm. Der Formtypus des kleinen Denkmals ist ägyptisch. Er findet sich ähnlich wieder in der Grabstele des Mꜣʿ-nḫt·f (Brit. Mus., Bay 13, Nr. 544), wo unter dem Kopfe noch etwas von den zum Gebet erhobenen Händen des Toten kenntlich gemacht ist. Übrigens ließe er sich auch als eine flächenhafte Vereinfachung des kubischen Hockertypus erklären. So wird der Kopf als der des Stifters des Weihgeschenks zu nehmen sein. Unter dem Kinn beginnt eine kurze Vertikalzeile. Meine frühere Annahme, daß rechts davon noch einige weniger deutlich eingeritzten Buchstaben ständen, hat sich als irrig erwiesen[1].

Die Zeile enthält die Buchstaben Taw-Naḥasch I-Taw. Bei Naḥasch ist auffällig, daß der Schlangenschwanz horizontal gerichtet ist und nicht, wie sonst üblich, heruntergeht.

In diesem תנת haben Cowley, Flinders Petrie u. a. den Namen der in punischen Inschriften auftretenden Göttin תנת vermutet, deren Bild sie wohl auch in dem Kopfe dargestellt sehen. Aber da wir den Eigennamen des Ḥatḥor oder בעלת von Sinai als מנה kennen (vgl. Nr. 353, 357), so fehlt dieser Deutung von תנת jeder innere Halt. Unter Vergleichung mit יחוד 'Weihgabe' von Nr. 345 und im Hinblick auf mehrfaches Vorkommen der Wurzel נתן 'geben' in unseren Denkmälertexten (z. B. Nr. 348, 354, 356) wird man in תנת nichts anderes zu sehen haben als den Infinitiv von נתן = bibl. hebr. תֵּת < תֶּנֶת in der Bedeutung 'Gabe'. Den Geber machte die Darstellung seines Kopfes kenntlich; so brauchte er nicht besonders genannt zu werden. Ebenfalls konnte der Empfänger der Gabe ungenannt bleiben, weil dieser sich aus der Weihung des Täfelchens an den Ḥatḥor-Mana-Tempel von selbst ergab.

[1] Vgl. G. Ryckmans, La mention du Sinai dans les inscriptions protosinaitiques (Le Muséon, XL, S. 201—204).

Nr. 347a (Musées du Cinquantenaire in Brüssel).

Tafel X.

Weihgeschenk derselben Art und Größe wie Nr. 347, doch von wesentlich schlechterer Erhaltung. Links und unten sind größere Stücke abgestoßen; die ganze Oberfläche zeigt Spuren starker Verwitterung. Unter dem Kinne beginnt wie bei Nr. 347 eine Vertikalzeile, von der restweise Taw und Naḥasch I erhalten sind; ein weiteres Taw, womit sich diese Buchstaben zu dem Worte תנת ergänzen würde, ist wohl infolge der Beschädigung des unteren Randes verloren gegangen.

Soweit gibt sich das kleine Denkmal als Dublette von Nr. 347. Es weicht aber von ihm ab durch eine auf seiner rechten Seite befindliche Fortsetzung der Inschrift. Von ihr hatte ich schon früher nach einer mir von dem Brüsseler Museum zur Verfügung gestellten Photographie einen Buchstaben gesehen, den später G. Ryckmans auf dem Original als Beth I fest bestimmt hat. Zugleich entdeckte er über dem Beth noch ein Lamed in Vertikalstellung, wie es sich ähnlich auf Stelle 354 in einer Vertikalzeile (rechts unten) findet. Da unter dem Beth vor der Beschädigung des Täfelchens recht wohl noch mehr Buchstaben gestanden haben können, so liegt es nahe, mit Ryckmans לב zu לבעלת zu ergänzen und damit das תנת der Mitte zu תנת לבעלת 'Gabe für Beʿalet' zu verbinden, was dem יחוד לבעלת von Nr. 345 dem Sinne nach gleich käme.

B. Felsinschriften.

a) Toteninschriften in Stelenform.

Nr. 352 (Ägypt. Mus. Kairo).

Tafel XI/XII.

Stele von Mine L, aus rotem Sinai-Sandstein. Höhe 29 cm, obere Breite $19^1/_2$ cm, untere Breite $18^1/_2$ cm. Ein Riß im Gesteine ging anscheinend schon vor der Beschriftung quer durch die Stele und teilte sie in eine kleinere obere und eine größere untere Hälfte. Die obere war bis zu ihrem Abtransport von Serābiṭ ein Ganzes; jetzt liegt sie in zwei Stücken vor. Von der unteren ist wohl schon in früher Zeit die linke obere Ecke abgesprungen; ein Stück derselben mit den Anfängen von Zeile 2 und 3 ist auf Flinders Petrie's Photographie noch

vorhanden, fehlt aber unter den nach Kairo gekommenen Steinen. Während die untere Hälfte der Stele hinsichtlich ihrer Beschriftung zu den besterhaltenen Stücken zählt, hat die Schrift auf der oberen Hälfte durch Verwitterung stark gelitten, am meisten auf der linken Seite.

Bei Nr. 352 steht der Epigraphiker zunächst vor der Frage, ob ein durch beide Hälften durchlaufender oder für jede Hälfte ein gesonderter Text anzunehmen ist. Für einen durchlaufenden käme wohl nur vertikale Zeilenrichtung in Betracht; damit verträgt sich aber nicht die Tatsache, daß die vierte Vertikalzeile der unteren Hälfte auf der oberen keine sichere Entsprechung hat. Der tiefe Spalt zwischen beiden Hälften wird den Schreiber veranlaßt haben, zunächst die obere mit einem in sich abgeschlossenen Textstück zu versehen und erst dann an die Beschriftung der unteren zu gehen. Weiter erhebt sich die Frage nach der Richtung der Zeilen in diesen beiden Texten. Da das obere Stück der Stele mehr breit als hoch war, so empfahl sich eine Beschriftung in horizontaler Richtung. Demgemäß nehme ich hier drei Horizontalzeilen an und halte nicht mehr an meiner früheren Ansicht fest, als ob eine vertikale Beschriftung vorliege. Damit fällt auch der früher von mir gelesene Eigenname סנהשמה 'Der Dornbusch ist sein (göttlicher) Name'. Zu dem unteren Stück der Stele paßte wegen seiner höheren Form besser vertikale Beschriftung, und es ist wohl kein Zweifel, daß man hier mit vier Vertikalzeilen zu rechnen hat, deren erste die am meisten rechts stehende ist. Die glatte Durchführung dieser Zeilen hat ein in Zeile 1 zu groß geratenes Zeichen, nämlich ein Samech in naturalistischer Ausführung, gestört; ob es auch mit seinem Schwanze noch in die zweite Zeile hineinreicht, so hat es doch nichts mit dieser zu tun. Seine Breite ist Schuld, daß die zwei ihm folgenden Buchstaben nebeneinander (von links nach rechts), nicht untereinander geschrieben sind: eine Erscheinung, die sich in Zeile 2 noch zweimal unter besonders breitgestreckten Buchstabenzeichen wiederholt. So läßt sich an der Beschriftung unserer Stele ähnlich wie an der der Hockerstatuette beobachten, wie wenig sich die Schreiber der sinaitischen Inschriften Regeln, wie sie für die ägyptische Schrift bezüglich der Zeichenanordnung galten, gefügt haben.

Obere Inschrift: drei linksläufige Horizontallinien; in ebensolcher Transskription:

אנ מ

נשה

שׁוֹכִב

d. i. אנ מ⌒

⌒נְשה

שׁוֹכִב

Buchstaben: Aleph — Naḥasch II — Mem (viergipfelig) — Naḥasch I (erschlossen aus der auf Flinders Petrie's Photographie erkennbaren, jetzt durch das Zerbrechen des Steines verloren gegangenen Kopfpartie) — Schin I — He (sicher!) — Schin I — Waw (zweifelhaft, da nicht in ganzer Rundung erkennbar; ohne Annahme eines Buchstabens wäre aber eine auffällige Lücke zwischen Schin und Kaph zu konstatieren) — Kaph (unsicher, da teilweise in eine Furche des Steines geritzt) — Beth I (sicher!). — Möglicherweise ist links von Beth noch ein Zeichen (etwa He) anzunehmen.

Übersetzung: 'Ich Me ‖ naššä ‖ liege tot(?).'

אנ 'Ich' ist (zwar wie bei Nr. 349 und Nr. 356) ohne auslautendes Jod geschrieben, doch — entsprechend dem bibl. hebr. אֲנִי — sicher 'ani zu sprechen. Für die Lesung des Eigennamens מנשה = bibl. מְנַשֶּׁה spricht besonders seine Wiederkehr in Nr. 350, Z. 1. Ob uns an beiden Stellen dieselbe Person entgegentritt, und zwar in Nr. 350 als Lebender, in Nr. 352 aber als Toter, bleibt unentschieden, besonders weil sich von derjenigen auf unserer Inschrift nicht ausmachen läßt, ob sie wie die von Nr. 350 ein Weib (בת משה 'Tochter des Mošä') ist. Die Etymologie des Namens מְנַשֶּׁה ist unklar. Diejenige, die ihm die Bibel (Gen. 41, 51) unterlegt, kann nicht recht befriedigen; vielleicht ist er garnicht aus dem Hebräischen zu erklären, sondern entstammt dem Ägyptischen, wo ein Eigenname m-nś.t (gesprochen etwa Menaschä) '(Gott N. N.) auf dem Throne' wohl möglich wäre. Einen solchen hätte dann ebenso gut ein Weib wie ein Mann führen können. Auf unserer Inschrift sagt die Person Menaššä von sich aus, daß sie 'tot liege' — falls man aus שׁוֹכִב[ה] ein שׁוֹכֵב oder שׁוֹכְבָה, also den typischen Ausdruck des Hebräischen und Phönizischen für das 'Liegen' oder 'Ruhen' im Tode, formen darf, was jedenfalls bei einer Grabstele sehr naheliegend wäre. Der ganze Ausdruck kehrt öfters auf ältersemitischen

Grabinschriften wieder, z. B. auf der des Tabnit, Königs von Sidon, die also beginnt:

אנכ תבנת ...... שכב בארנ ז
‘Ich Tabnit ...... liege tot in diesem Sarge.’

Das Fehlen einer Angabe über den Ort des Totliegens erklärt sich bei unserer Inschrift daraus, daß ihre Fortsetzung auf der unteren Hälfte der Stele sich näher über den Aufenthaltsort sowohl des Leibes wie auch der Seele äußert.

Untere Inschrift: Vier Vertikalzeilen, von rechts nach links angeordnet; und zwar liegen Z. 1 und 2 vollständig vor, während von Z. 3 der Anfangsbuchstabe zweifelhaft ist und von Z. 4 alles bis auf die zwei Schlußbuchstaben fehlt. In linksläufig-horizontaler Transkription:

גניעלסניג
פשישלתבנח
הִבעדת
......להִ

d. i.
גני על סני נ◌
◌פשי שלת בנח◌
◌הִ בעדת
......להִ

Buchstaben. Zeile 1: Gimel — Naḥasch I — Jod II — Ajin und Lamed (ligiert). — Samech (naturalistisch als Fisch gezeichnet) — Naḥasch I — Jod II — Naḥasch I. — Zeile 2: Pä (auf Flinders Petrie’s Photogr. so gut wie sicher) — Schin I (nur in der rechten Hälfte erhalten; diese berührt sich mit:) Jod II (aus Mangel an Platz neben Schin I schräggestellt; die beiden Schenkel nicht, wie bei Gimel, spitz aufeinanderstoßend, sondern auf einer kurzen Basis stehend; Mittellinie nur leicht geritzt), — Schin I — Lamed — Taw — Beth I (rechts unten mit Öffnung) — Naḥasch I — Ḥeth (mit schmalem Kopf). — Zeile 3: He (vermutungsweise nach Flinders Petrie’s Photogr. erschlossen) — Beth I (rechts unten geöffnet) — Ajin (mit Pupille) — Daleth (wagerechter Stab mit länglich rundem Zapfen darüber, keinesfalls als Lamed zu deuten!) — Taw. — Zeile 4: Lamed (mit auffällig eckigem Kopfe) — He (mit wagerechter Armlinie; stark verwittert, so daß man auch auf Taw raten könnte).

Übersetzung: ‘Mein Grab ist auf Sinai; meine S‖eele verweilt an [ihrem] Ruheorte ‖ in der Gemeinschaft der ‖ . . . . . [im Sche-]ol.

Der Tote redet weiter, zunächst von seiner Grabstätte. גני = גנ mit Suffix י ‘mein’. Für גנ ließe sich die Bedeutung ‘Grab’ aus der hebr.-arab. Wurzel gann ‘zudecken’, von der aus das Arabische ein gananu ‘Grab’ gebildet hat, erschließen. Aber ich ziehe vor, es mit bibl. hebr. קֵן ‘(Grab-) Kammer’ (vgl. Genesis **6**, 15) zu vergleichen, unter der Annahme, dass. hier ג stimmhaftes Ḳoph wiedergiebt (vgl. AHIS, S. 80). Die Ortsbestimmung על סני ‘auf Sinai’ setzt voraus, daß es sich bei dem Begriff Sinai um ein hochgelegenes Gelände handelt. Da das Grab von Menaššä kaum anders als in unmittelbarer Nähe seines Grabsteins (vermutlich im Inneren der Mine L) zu denken ist, ein Hinweis auf ein davon weitab liegendes Grab auch wenig am Platze wäre, so ergiebt sich aus diesem על סני fast mit derselben Sicherheit wie aus dem ...סני von Nr. 346, r. Seite, die Identität von unserem סני und dann auch von biblischem Sinai mit dem Plateau Serābiṭ el-Chādem. — Von dem Grabe, der Ruhestätte des Körpers, geht der Tote in seiner Rede zum Aufenthaltsorte seiner Seele über und entrollt uns in wenigen kurzen Zügen ein eindrucksvolles Bild vom Leben der Seele nach dem Tode, wie es uns andeutungsweise die älterphönizischen Grabinschriften, mit derselben Begrifflichkeit aber die älteren Bücher des Alten Testamentes (einschließlich Hiob) vorführen. Es genügt, folgende Verse aus Hiob heranzuziehen, um sich ganz in die Begriffswelt des Sinai-Hebräers zu versetzen. ‘Wäre ich tot’, sagt Hiob:

כי־עתה שכבתי ואשקוט ישנתי אז ינוח לי
עם־מלכים ויועצי ארץ

‘Fürwahr, dann läge ich und rastete; dann schlummerte ich und wäre in Ruhe, in Gesellschaft von Königen und Herren der Erde . . .’ Aber — fährt er fort —:

לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי . . .

‘Nicht weile ich in Frieden und Rast, nicht ruhe ich aus . . .’ Von diesen Ausdrücken gebraucht Menaššä zunächst das äußerst bezeichnende Zeitwort שלו ‘friedlich weilen‘, weiter נח ‘ruhen’ (in der nominalen Ableitung נח (=נוּחַ) ‘Ruhe’ oder besser (nach 2. Chro. 6, 41) ‘Ruhestätte’, falls mit der Lesung בנחה zu rechnen ist. Wie bei Hiob fühlt er sich in Gemeinschaft mit solchen, die vor ihm gestorben sind;

er gebraucht für diese Gemeinschaft das Wort עדת (=עֲדַת) 'Gemeinde von . .' und hat zur näheren Erläuterung noch ein Wort hinzugefügt, das, obwohl auf der Inschrift zerstört, doch mit Hilfe des biblischen Ausdrucks קְהַל רְפָאִים (Prov. 21, 16) vermutungsweise als רפאמ 'Totengeister' zu ergänzen ist. Sehr zu beklagen ist die starke Zerstörung des letzten Wortes von Zeile 4; denn hier wird wohl der alles Vorhergehende zusammenfassende Begriff 'Unterwelt' gestanden haben. Mit Hilfe des Schlusses לה ... ließe sich unschwer ein שאלה (=שְׁאֹלָה) konjizieren, womit man zu dem für die Althebräer eigentümlichen Ausdruck für Seelenreich gelangte. Die Endung ה- müßte als He locale genommen werden, das aber hier, wie mehrfach in der Bibel[1], den Begriff der Richtung nicht voll bewahrt haben dürfte.

Zusatz. Butins Studium des Originals von Nr. 352 hat ein von dem meinigen sehr verschiedenes Ergebnis zutage gefördert. Das erklärt sich vor allem daraus, daß B. die Inschriften der oberen und unteren Hälfte der Stele als einen einzigen in Vertikalzeilen von oben bis unten gehenden Text nimmt, ferner, daß er zweimal Jod II als Kaph, die Ligatur Ajin + Lamed als Resch, die Kombination Schin und Jod II (von Zeile 2 unten) als Lamed, Daleth von Zeile 3 als Lamed, Ḥeth von Zeile 2 als Naḥasch I deutet, wodurch er folgendes Textbild bekommt:

אש בנ כר סכנ
מש ע.ל שת לבננ
מ... בעלת
.... לת

'(Structure) which K—r, steward of M—š, built; N—m—? set up a calf-idol (ring of stones) for the structure ... Baʿalat ... (Baʿa)lat'.

Diese inhaltlich wenig befriedigende Übersetzung ist nicht ohne grammatische und lexikalische Entgleisungen zustande gekommen. Dahin rechne ich das ohne Nomen regens stehende אש 'welches', סכנ im Sinne von 'Diener', obwohl es doch nach der Achiram-Inschrift einen hohen Beamten bezeichnet, das vor dem Prädikat stehende Objekt ע.ל, die Eigennamen כר und מש. Im Schlußteile wäre das doppelte Baʿalat zu beanstanden.

---

[1] Vgl. Ps. 9, 18 לשאלה.

Nr. 353 (Ägypt. Mus. Kairo.)

Tafel XIII/XIV.

Stele von Mine I. Roter Sinai-Sandstein. Höhe 41 cm, Breite 27 cm. Hatte ursprünglich Nr. 354 neben sich. Auf der rauhen, wohl von Haus aus schlecht geglätteten Oberfläche sind links Versuche einer anderen Stelenumrandung erkennbar; durch die Mitte zieht sich nach rechts oben eine Furche, neben welcher rechts zahlreiche kleine wagerecht laufende Meißelspuren zutage treten. Andere begleiten den unteren Teil des linken Randes in zwei kleinen Zeilen.

Die Beschriftung von Nr. 353 besteht aus drei voneinander ziemlich weit entfernten und deshalb wohl ohne Scheidelinien auftretenden Vertikalzeilen. Die mittlere erreicht nicht den unteren Rand, die linke geht bis hart an den Rand und weicht dann noch etwas nach links aus; die rechte ist ähnlich lang und hat links von ihrem Ende anscheinend noch ein bis zwei Zeichen neben sich. Als den Anfang der Inschrift nehme ich die Mittelzeile. Sie hat am Kopfende ein Zeichen, das ich früher für ein mit Strahlen verziertes Waw ansah. Aber die Form der senkrecht stehenden Ellipse spricht gegen solche Gleichstellung. Flinders Petries Kopie gibt ihm sechs Strahlen, wodurch der Anschein erweckt wird, als ob ein Skarabäus dargestellt wäre. Auf dem Originale lassen sich aber acht Strahlen mit Sicherheit erkennen, die rund um die Ellipse herumgehen. Daraufhin möchte ich darin ein Bild der Sonnenscheibe sehen, wie es — ob auch vielfach anders stilisiert — am Kopfende der meisten ägyptischen Totenstelen auftritt, und möchte schon im Hinblick hierauf unsere Stele als Denkstein für einen Toten nehmen. Das gleiche muß dann auch für Nr. 355 gelten, wo sich unser Zeichen als Kreis mit kürzeren Strahlen wiederfindet. — Die Schrift von Nr. 353 zeigt einen rundlichen Duktus, in welchem die Mem nur Wellengipfel zeigen, und ist vielfach so leicht eingeritzt, daß ihre Lesung auf nicht geringe Schwierigkeiten stößt, und man an mehreren Stellen sich mit der Annahme von Möglichkeiten begnügen muß.

Mittlere Zeile, vertikal; in linksläufig-horizontaler Transkription:

גנניוספאלבנמשה

d. i. גנג יוספאל בנ משה

Buchstaben: Gimel (Schenkel aus Parallellinien) — Naḥasch I — Naḥasch I — Jod II (ohne Fußlinie, wie bei Nr. 355) — Waw (eng an Jod angelehnt, so daß man an Ligatur denken könnte) — Samech (ein Riß im Stein durchquert den Fischleib) — Pä (mit Samech ligiert) — Aleph (groß und deutlich!) — Lamed (links unten vom Kuhkopf, eben noch erkennbar) — Beth I — Naḥasch I — Mem (mittlere Windung nicht mehr zu verfolgen) — Schin II — He (wie in der l. und r. Zeile).

Übersetzung: Grab des (— 'Begraben ist —) Josiph'el, Sohn des Mošä'.

גנן möglicherweise = גָּנֻן 'begraben', Partizip Pass. der Wurzel גן, aber wohl besser als גן '(Grab-) Kammer' (s. Nr. 352) mit Doppelschreibung des geminierten נ zu erklären[1]. Der Begrabene führt den Namen יוספאל = יוֹסִפְאֵל, d. i. die Urform von bibl. יוֹסֵף (mit der Bedeutung 'Gott legt hinzu'), welchen Namen nach der Bibel außer dem 'ägyptischen' Joseph auch noch ein Zeitgenosse des Moses (Num. 13,7) getragen hat. Unsere Lesung bringt das Problem neu in Fluß, ob der in der kanaanäischen Städteliste von Thutmosis III. auftretende Name ỉ-ša-pa-ʾa-ra ein Josiph'el darstellt, was trotz des zu unserem Samech nicht gut passenden Schin (das vielleicht aus einer keilschriftlichen Vorlage der ägyptischen Liste stammt) sich als das Nächststehende empfiehlt. Das von mir früher hinter dem Eigennamen vermutete בנ 'Sohn' hat sich auf dem Originale gefunden und weiter hinter diesem Worte als Vatersname ein משה, was ohne Zweifel מֹשֶׁה bedeutet, ob auch die Form des Mem nicht voll erhalten ist. Wenn anstelle der Reste dieses Buchstabens nur eine Zeichenlücke zu konstatieren wäre, so würde schon eine solche mit folgendem שה zur Annahme eines משה berechtigen, weil dieser Name noch ein zweites Mal (Nr. 350, r. Zeile) in den Sinaitexten vorkommt. Vermutlich handelt es sich in beiden Fällen um denselben משה, der also sowohl einen יוספאל als Sohn wie eine מנשה als Tochter gehabt hätte. Über die Seltsamkeit des Auftretens eines Mannes mit dem höchst wahrscheinlich ägyptischen Namen משה (= mśw 'Kind'), dessen Sohn einen guthebräischen Namen trägt, während seine Tochter vielleicht ägyptisch benannt ist, wird

[1] Auch in den thamudischen und ṣafatenischen Inschriften wird ein geminierter Laut gern doppelt geschrieben.

später noch einiges zu sagen sein; als einen Vollblutägypter kann man ihn schwerlich bezeichnen.

Linke Zeile, vertikal; in linksläufig-horizontaler Transkription:

זהחקלמשהומכסלמכס

d. i. זה חק למשה ומכס למכס

Buchstaben: Zajin (im spitzen Winkel wahrscheinlich ein Querstab) — He — Ḥeth (nach dem Kopfe zu schließen; der Stengel ging vermutlich abwärts) — Ḳoph — Lamed mit Mem fast verbunden (dasselbe Lamed auch in der rechten Zeile bei der Gruppe Lamed-Mem) — Schin I — He (mit seinem vertikalen Teil in alter Vertiefung stehend) — Waw (sicher!) — Mem (nicht in allen seinen Windungen erkennbar) — Kaph — Samech (mit auffällig plumpem Fischleib, auf dem Rücken mit zwei dünngeritzten Stacheln; ohne Schwanz?) — Lamed — Mem (in Schräglage; nur Mittelstück deutlich) — Kaph — Samech (mit zwei langen Rückenstacheln und einem Mundfühler; Bauchlinie sehr dünn geritzt).

Übersetzung: 'Dieser ist (— war —) Schreiber für die Darlehen und Einnehmer für die Tempelabgabe'.

זה = זֶה 'Dieser', kehrt am Anfang der rechten Zeile und als Objekt wohl in Nr. 351 wieder. חק = חָק, d. i. Partizip von חקק oder חוק 'einritzen', weiter 'schreiben'; so in der altaramäischen Hadad-Inschrift, Z. 34: תחק עליה 'du sollst schreiben gegen ihn', in Isaias **30,** 8 ועל ספר חקה 'und schreib es auf ein Schriftstück' u. ö. in der Bibel למשה bedeutet die gleiche grammatische Ergänzung zu חק wie weiter unten למכס die zu מכס. Obwohl in den Buchstaben mit dem Eigennamen משה zu Schluß der Mittelzeile übereinstimmend widerstrebt dieses משה in seiner Verbindung mit חק und seiner Anknüpfung an dieses Wort durch ל der Gleichsetzung mit obigem Eigennamen. Als Parallelausdruck zu מכס 'Tempelsteuer' wird משה kaum etwas anderes sein als bibl.-hebr. מַשֶּׁה 'Schuld', 'Darlehen', von der Wurzel נשה (neben נשא) 'leihen', 'kreditieren'. Durch den Titel חק למשה ist Josiph'el als Beamter am Ḥatḥortempel gekennzeichnet, da im alten Orient die Tempel auch die Rolle von Bankinstituten, und besonders von Kreditbanken spielten (was besonders für Babylonien viel belegt ist); diese seine Beamteneigenschaft wird noch deutlicher durch seinen zweiten Titel מכס למכס, d. i. מֹכֵס לַמֶּכֶס 'Einnehmer für die Tempelabgabe'. Für

die Existenz des מֶכֶס in mosaischer Zeit bietet Num. **31,** 28, 37—41 ein klassisches Zeugnis. Wenn der מֹכֵס 'Einnehmer', 'Zöllner' im alten Testament auch nicht ausdrücklich genannt ist, so bedingt doch der Begriff מֶכֶס 'Tempelabgabe' den weiteren eines 'Einnehmers' oder 'Verwalters' derselben, wofür uns das Spätthebräische das Wort מֹכֵס bietet.

Rechte Zeile, vertikal; in linksläufig-horizontaler Transkription:

זהבספבתמנמלמנהבעלת תמ

d. i. זה בספ בת מנמ למנה בעלת תמ

Buchstaben: Zajin (wohl ohne Zwischenlinie) — He — Beth I — Samech (mit Schwanz, doch ohne Rückenstacheln) — Pä (wie in der Mittellinie mit der Unterseite des Samech ligiert) — Beth I mit Taw im Inneren (mit Pä ligiert, ungewöhnlich klein) — Mem (aus zwei deutlichen Windungen erschlossen) — Naḥasch I — Mem — Lamed + Mem (beide nahe aneinander gerückt wie in der linken Zeile; Mem ist bis zum Stelenrande in breiten Windungen vorgezogen) — Naḥasch II — He — Beth I (mit Punkt im Inneren) — Ajin (mit Pupille) — Lamed — Taw. — Links von Lamed anscheinend ein Taw; darunter ein dünn eingeritztes Mem (?).

Übersetzung: 'Dieser ist auf der Schwelle des Hauses des (Tempel-)Schlafes(?) der Mana Beʿalet gestorben'.

Wie die linke Zeile etwas vom Leben des Josiph'el aussagt, so berichtet die rechte über sein Sterben. Dabei beginnt sie wie jene mit זה 'dieser', das aber hier einen Verbalsatz einleitet. Sein Prädikat, das wie das von Nr. 351 und 352 am Satzende steht, wird in den beiden unten links vom Zeilenschlusse stehenden Zeichen ת und מ̇ (?) zu suchen sein. Man könnte aus ihnen, wenn man in ihnen eine aufwärts gezogene Fortsetzung der Langzeile sähe, ein מת 'er ist gestorben' herauslesen; aber da in den sinaitischen Inschriften sonst nie in der Richtung von unten nach oben geschrieben ist, so ziehe ich die Lesung תמ 'er hat geendet' vor. Ein diesem sinaitischen זה ... תמ 'Dieser ist gestorben' entsprechendes thamudisches דֿנ תמ bietet die im letzten Abschnitt besprochene Inschrift Jaussen-Savignac 253. Zwischen זה und תמ steht eine längere Ortsbestimmung, eingeleitet durch ב 'in, auf'. Sie beginnt mit dem Genitiv-Verhältnis ספ בת 'Schwelle des Hauses' (= hebr. סַף בֵּית) und wird durch מנמ (?) fortgesetzt. In diesem Worte könnte man den

Plural von מנ (mān) sehen, das im Aramäischen wie im Phönizischen (vgl. Tabnit, Z. 5) im Sinne von 'Gerät' vorkommt, und dann übersetzen 'Schwelle des H. der Geräte' = 'Vorratshaus'. Aber da das Wort unhebräisch ist, so ziehe ich vor, מָנֹם zu lesen und dieses gemäß arab. manāmu mit 'Schlaf' oder auch 'Schlafstätte' zu übersetzen. Da die Wurzel נָם 'schlafen' auch dem Hebräischen angehört, darf man diesem wohl auch ein מַנֹם als Nomen actionis von נָם entsprechend einem מָנֹחַ 'Ruhe, Ruhestätte' von נָח oder einem מָנֹד 'Schütteln' von נָד zuschreiben. Dann wäre בת מנמ 'Haus des Schlafens' eine Stätte, an welcher die Göttin des Sinai-Tempels solchen, die bei ihr eine Entscheidung suchen, sich im Traume offenbart. Daß gerade auf Serābiṭ der Tempelschlaf ein vielgeübter kultischer Brauch gewesen ist, hat Flinders Petrie mit seinen Forschungen über die Einrichtung des Ḥathor-Tempels sicher gestellt. Er unterscheidet dabei mehrere zeitlich verschiedene Schlafstätten in und bei dem Tempel[1]. 'Probably the earliest place for seeking dreams was in the sacred cave itself... Then, when the cave of Serabiṭ was built up and enclosed as a shrine, various shelters were put together along the road leading to the temple. Later on the Egyptian kings added a series of small chambers in front of the temple, cubicles just large enough for men to lie in.' Ich möchte meinen, daß sich von diesen verschiedenen Örtlichkeiten für den Tempelschlaf am besten die den heiligen Tempelräumen vorgebauten Zellen zur Erklärung unseres Ausdruckes 'Schwelle des Hauses des Schlafes' eignen. Der Ausdruck 'Schlaf' wird als 'Tempelschlaf' noch besonders charakterisiert durch den Zusatz למנה בעלת '(Schlafhaus) der (Göttin) Mana Beʿalet', wozu das 'Übernachten im Umkreis der Mana' von Nr. 357 zu vergleichen ist. In מנה tritt uns der alte Name der Sinai-Göttin entgegen, der sich im Altarabischen als מנת (thamudisch) bzw. Manātu (koranisch), im Nabatäischen als מנותו erhalten hat. Im Altsinaitischen hat die für das Altsemitische bezeichnende Scheu, die Namen der Götter öffentlich auszusprechen, zu Mana den Ersatznamen בעלת 'Herrin' geschaffen, der hier in Verbindung mit Mana, häufiger aber (vgl. Nr. 345, 346, 347a, 348, 354) für sich allein vorkommt. Da auch das Thamudische die Götter statt mit ihren alten Namen meist mit Ausdrücken benennt,

[1] Researches in Sinai, S. 70.

die eine Eigenschaft ihres Wesens hervorheben sollen, so ist die Ansicht zurückzuweisen, בעלת sei die verkürzte Übersetzung von ägyptischem nb·t mfkȝ·t 'Herrin der Türkise', dem ständigen Beinamen der sinaitischen Ḥatḥor. Mit der Hervorhebung der Schwelle des Hauses des Tempelschlafes als Ort des Verscheidens Josiph'els soll dieses vielleicht als ein von der Göttin selbst verfügtes und daher trostvolles Sterben bezeichnet werden.

Somit besagt Nr. 353 in ihren drei Zeilen folgendes:

'Grab des (— Begraben ist —) Josiph'el, Sohn des Mošä.'

'Dieser war Schreiber für die Darlehen und Einnehmer für die Tempelabgabe.'

'Dieser ist auf der Schwelle des Hauses des (Tempel-) Schlafes (?) der Mana Bə'alet gestorben.'

Zusatz. Was Butin auf dem Originale von Nr. 352 gelesen hat, scheint mir sehr dürftig im Vergleich zu dem, was sich bei eindringendem Studium des Textes mehr oder minder sicher bestimmen läßt. Indem er die drei Vertikalzeilen für eine Inschrift nimmt, die auf der rechten Stelenseite beginne, konstruiert er folgende Textform:

זתבש.משנ(ה)חבעלת

גנ........חת

זג..(מ)נשותלבלכ

d. i. זת בש . מש נח בעלת גנ ....חת ז ג .. נ שות לב לכ

Hierfür schlägt er allerdings mit Vorbehalt folgende Übersetzung vor:

'This has been placed in the .... of M-š; O Baʿalat! protect ... who have ... me. I have set my heart to thee (my hope is in thee).'

Für die meisten Einzelheiten in dieser Übersetzung läßt Butin noch andere Möglichkeiten zu, so daß es nicht lohnt, auf sie näher einzugehen. Nur zu seinem letzten Satze שַׁוֹּת לִב לָךְ sei bemerkt, daß nach biblischem Sprachgebrauch solches mit 'Ich habe dir mein Herz beschwichtigt' zu übersetzen wäre.

Nr. 355 (in situ).

Tafel XV/XVI.

Fragment einer Stele von Mine L. Von Flinders Petrie dort zurückgelassen, von der amerikanischen Expedition nicht wieder aufgefunden. So ist man bei seiner Behandlung auf die 1906 davon genommene

Photographie und Kopie angewiesen. Die Maße der Stele sind bedeutend kleiner als die aller übrigen. Daß eine Grabstele vorliegt, ergibt sich zunächst aus dem über der mittleren Vertikalzeile angebrachten Zeichen, welches in allem Wesentlichen dem am Kopfende von Nr. 353 stehenden, von uns als Bild einer von Strahlen umgebenen Sonnenscheibe erklärten Zeichen entspricht; weiter aus darunter befindlichem Gimel und wohl auch Naḥasch I, was zusammen ein גנ 'Grab des . .' (vgl. Nr. 352, 353) ergibt. Unter Vergleichung mit Nr. 353 läßt sich mit ziemlicher Gewißheit behaupten, daß der Text der Stele aus drei Vertikalzeilen bestanden hat, von denen die mittelste den Namen des Verstorbenen enthielt. Von diesem ist ein Schin II, wohl der Anfangsbuchstabe, erhalten. Daß dahinter noch der Name des Vaters gestanden hätte, ist bei der Größe der Buchstaben und der Kleinheit der Stele nicht wahrscheinlich; vielmehr dürfte der Schreiber ihn der linken Zeile, die durch eine Richtlinie von der mittleren getrennt ist, zugewiesen haben. Von ihr sind die beiden ersten Buchstaben, nämlich Beth I und Naḥasch I, deutlich erhalten, die zusammen ein בנ 'Sohn' (vgl. Nr. 353, mittl. Zeile) ergeben. Rechts von Naḥasch I läßt sich zur Not noch ein Schin II lesen. Über undeutliche Reste von etwa zwei Buchstaben hinweg kommt man zu zwei Parallelen, die denen der oberen Hälfte des Gimel von der Mittelzeile entsprechen. Welcher Eigenname in ש..נ.. steckt, ist wohl nicht auszumachen.

b) Proskynemata in Stelen- und Graffitoform.

Vorbemerkung. Unter Proskynema verstehe ich eine Inschrift, die die Huldigung vor einer als gegenwärtig gedachten Gottheit seitens einer Person zum Inhalt hat. Aus dem Zeremoniellen eines solchen Aktes ergiebt sich, daß sein schriftlicher Ausdruck an gewisse Formeln gebunden wird. Auch die sinaitischen Proskynemata sind durchaus formelhaft gehalten, wobei ein Begriff, der durch נצב ausgedrückt wird, anscheinend in den Vordergrund gestellt wird.

Dieses Wort נצב spielt in der semitischen Epigraphik eine bedeutende Rolle. Als Nomen bedeutet es 'Inschriftenstein' (Panammu-Inschr. Z. 1), beschriftete 'Götterstatue' (Hadad-Inschr. Z. 1), 'heiliger Stein' (Ṣafā-Inschr. Voguë 203 = Wetzstein 114); als Verb das 'Errichten' eines Göttersteines (מצבה), vgl. punische Inschr. CIS 144, oder

eines damit verbundenen Gotteshauses (בת), vgl. nabatäische Inschr. von Ṣalḥad CIS 182.' In der gleichen Bedeutung gebraucht die Bibel הִצִּיב, dem als Objekt z. B. מַצֵּבָה 'Götterstein', מִזְבֵּחַ 'Altar', יָד 'Spitzsäule' beigegeben ist. Da alle diese Objekte Kultgegenstände aus Stein bezeichnen, so ist als Grundbedeutung des Verbs נצב das Herrichten eines solchen, und zwar in bestimmter Form, anzusetzen. Ob er mit oder ohne Schrift auftrat, wird dabei belanglos gewesen sein. Garnicht in Frage kommt die Hinzufügung einer bildlichen Darstellung.

In den sinaitischen Inschriften ist נצב Verb, mit welchem zweimal ein Objekt hindeutender Art, nämlich זה 'diesen' oder 'dieses' (Nr. 351) und אלה 'diese' (pl.), verbunden ist. Es fragt sich nun, worauf diese Hindeutung geht. Die Inschrift auf Nr. 351 hat neben sich die figürliche Darstellung des ägyptischen Gottes Ptaḥ; mit der von Nr. 350 steht vielleicht in irgendeiner Verbindung die Hieroglyphe der Göttin Ḥatḥor, die sich auf einem ihrer Bruchstücke findet. Nach dem, was auf den uns sonst bekannten Denkmälern נצב oder auch das alttestamentliche הציב bedeutet, scheint aber eine nähere Beziehung des נצב auf Ptaḥ und Ḥatḥor ausgeschlossen. Es wird vielmehr in נצב ... זה nur das Aushauen einer Stele am heiligen Felsen der Sinai-Göttin liegen, woneben ihre Beschriftung und die Beifügung von Bildlichem unwesentlich war. Die Sinai-Stelen sind, ob auch in ägyptischer Form gehalten, doch wohl echte Gegenstücke zu den z. B. in Petra und Medäin-Ṣäleḥ[1] zahlreich auftretenden Felsnischen mit ausgesparten teils rechteckig, teils rundlich geformten Stelen. Wie deren Herstellung Privatsache kultischen Charakters gewesen sein wird, so haben auch auf Sinai einzelne Persönlichkeiten der Göttin Mana ihre Huldigung in der Weise dargebracht, daß sie die Form einer Stele in den ihr heiligen Fels einhieben und dadurch gewissermaßen die Heiligkeit desselben auf einen Einzelpunkt konzentrierten. Die Beurkundung dieses Kultaktes durch eine Inschrift, in der auch der Name des Urhebers der Stele vorkam, entsprach wohl einer alten Gewohnheit, hatte aber eigentlich nichts Sakrales an sich. Gegen diese Erklärung ist nicht einzuwenden, daß auch die sinaitische

[1]) In Jaussen-Savignac, Mission archéologique en Arabie, tom I, S. 437 f. werden drei Arten von Nischen und acht Arten von Stelen unterschieden.

Toteninschrift in Stelenform auftrete, die somit eine die Inschrift begleitende Äußerlichkeit sei. Man hat vielmehr ein solches Denkmal als eine Vereinigung von Götterstele mit einem auf einen Toten bezüglichen Text angesehen, wobei erstere der Inschrift eine besondere religiöse Weihe geben soll.

Neben dem Proskynema, bei welchem die äußere Form das Wesentliche ist, findet sich auf Sinai einmal noch ein anderes (Nr. 357), bei dem die Huldigung für die Gottheit nicht in seinem Äußeren, sondern in seinem Inhalt liegt. Für sein Verständnis kann man an den biblischen Bericht (Gen. 28, 11 ff.) von dem Proskynema anknüpfen, mit welchem Jakob dem Gotte von Bethel huldigte. Nachdem er bei seinem Weilen an dem 'Orte' (מָקוֹם) eines Gottes dessen Nähe aus einem seine Zukunft ihm erschließenden Traume wahrgenommen hatte, bekannte er: 'Fürwahr, Jahwä weilt an diesem Orte'. Ähnlich bekennt der Schreiber von Nr. 357, er habe am Erscheinungsort der Mana übernachtet, und gebraucht den Ausdruck נצב für die Aufzeichnung dieses Geständnisses und einer daran geknüpften Bitte. Dieser schriftliche Hinweis auf die Nähe der Gottheit machte wohl die Beifügung der Stelenform unnötig.

Proskynemata in Stelenform.

Nr. 351 (Ägypt. Mus. Kairo).

Tafel XV/XVI.

Stele aus rotem Sinaisandstein. Höhe 32 cm, Breite 22 cm. Im Jahre 1906 war das Denkmal bis auf die abgebrochene rechte obere Ecke unversehrt; jetzt besteht es infolge eines schräg durch die Mitte gehenden Risses aus zwei Stücken, was jedoch die Zeichenlesung nicht beeinträchtigt. Die Stele zeigt eine auffällig rauhe Oberfläche, die schon bei ihrer Beschriftung ähnlich wie jetzt gewesen sein wird, wie aus dem tiefen Schnitt der Zeichen zu schließen ist. Nur die Vertiefungen, die sich am linken Rande herunterziehen, scheinen Folgen späterer Verwitterung des Gesteins zu sein.

Die rechte Hälfte der Stele wird von einer Darstellung des Gottes Ptaḥ in echtägyptischem Stil, aber in primitiver Ausführung eingenommen. Der sein charakteristisches Zepter tragende Gott steht

auf einem Sockel innerhalb einer Kapelle. Die Darstellung ist jedenfalls gleichzeitig mit der links von ihr stehenden Inschrift, läßt selber aber keinen sicheren Schluß auf die Zeit der Entstehung der Stele zu. Die Inschrift besteht zunächst aus einer von oben bis hart an den unteren Rand reichenden Vertikalzeile, neben welcher links eine mit der linken Kapellenseite parallel laufende Richtungslinie gezogen ist. Der Raum zwischen ihr und dem linken Rande ist, abgesehen von dem unteren Viertel, so schmal, daß in ihm Buchstaben von der Größe, wie sie die erwähnte Vertikalzeile zeigt, nicht Platz hätten. Da auch sichere Spuren von solchen fehlen — mit Ausnahme von einem bald zu besprechenden noch weit über die Richtungslinie hinausreichenden Mem und einem darunter stehenden Rest von Schin I —, so beschränkt sich eine Fortsetzung der Vertikalzeile nach links auf einen Buchstabenkomplex, der sich in der unteren linken Ecke unterhalb einer kleinen vielleicht durch Verwitterung entstandenen Querlinie zusammendrängt.

Ich habe früher die Meinung geäußert, Nr. 351 sei ein steinernes Palimpsest, weil auf der rauhen Oberfläche an mehreren Stellen Buchstaben mehr oder minder deutlich hervorträten, die nicht zu der erwähnten Inschrift gehörten, vielmehr Reste einer älteren Beschriftung mit sinaitischen Zeichen bedeuteten. Die Untersuchung des Originals hat das Vorhandensein von Buchstaben und Buchstabenresten ergeben, die sich in horizontaler Richtung von der oberen linken Ecke der Kapelle durch die Vertikalzeile hindurch bis an den linken Stelenrand verfolgen lassen. Deutlich zu erkennen ist von ihnen ein Mem mit einem darunter stehenden, anscheinend zu ihm gehörigen Schin I von weniger guter Erhaltung. Wenn man beachtet, daß Stele Nr. 349 genau an derselben Stelle eine Zeichengruppe hat, die kaum anders als Mem und Schin I zu deuten ist, so kann wohl mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auf Nr. 351 ursprünglich ein in Horizontallinien geschriebener Text gestanden habe, und daß in dessen ersten Linie ebenso wie in der von Nr. 349 ein חתשפשומש als Urheber der Inschrift genannt worden sei. Die Umstände, unter denen die Ausmeißelung der ursprünglichen Inschrift erfolgt wären, glaubte ich früher aus der zweiten Beschriftung herauslesen zu können. So wie ich sie jetzt auffasse, besagt sie aber darüber nichts, und es erscheint zwecklos, sich in bloße Vermutungen darüber zu ergehen.

Besteht das Problematische unseres Denkmals einmal in dem Zusammentreffen seiner Inschrift mit Spuren einer früheren Beschriftung, so wird es noch verstärkt durch die der Inschrift beigefügte ägyptische Götterdarstellung. Beide stehen offenbar in innerem Zusammenhange. Wird dadurch aber der Charakter des Denkmals als Proskynema für die Göttin Mana, an deren heiligem Felsen es angebracht ist, in Frage gestellt? Ein Entscheid darüber ist nur möglich, wenn es gelingt, die Inschrift mit Sicherheit zu entziffern.

Der erste Teil der Inschrift (bis נצב), der ganz ähnlich in Nr. 350 wiederkehrt, hat als eine typische Proskymena-Formel zu gelten. Wenn das Objekt dem Subjekt und Prädikat hier vorausgeht, so soll das zur Hervorhebung des Weihgegenstandes dienen, also, wenn wir זת (= זֹת) lesen, etwas wie מַצֵּבָה, oder wenn wir זה (= זֶה) bevorzugen, etwas wie נְצִיב als das hier besonders in Frage Kommende bezeichnen. Den Namen dessen, der die Stele 'gesetzt hat', hatte ich früher (vgl. AHIS, S. 73) als ביסתהמש gelesen, das den Sinn 'Bjaste ist Kind' ergab. Aber das Studium des Originals hat dieses Namensbild etwas verschoben. Der Anfang בי und das Ende מש waren richtig gelesen; doch am Platze von סתה steht nur נ. So ergäbe sich die Lesung בינמש und damit etwas, was nur aus dem Ägyptischen zu erklären wäre, und zwar m. E. am ehesten als '(Gott) Min ist Kind (geworden)', wobei anlautendes ägyptisches m mit semitischem b geschrieben wäre. Das ist bei demselben Worte Min wohl auch in dem biblischen Eigennamen בִּנְיָמִין (mit der Nebenform מִנְיָמִין) = '(Gott) Min ist Glück' der Fall. Der gleich zu besprechende zweite Teil unserer Inschrift könnte den Schlüssel zu der merkwürdigen Erscheinung bieten, daß der Hebräer, von dem die Stele herstammt, einen echtägyptischen, in das 15. Jahrhundert besonders gut hineinpassenden Namen trüge. Aber es muß noch mit einer anderen Möglichkeit der Namenlesung gerechnet werden. Rechts von dem unter Jod stehenden Naḥasch I glaube ich ein in seinem rechten Bogen allerdings undeutliches Schin I zu erkennen. Vielleicht ist es ein Überbleibsel der ersten Beschriftung der Stele; dann käme es für uns hier nicht in Betracht. Oder haben wir es mit einem Buchstaben zu tun, der als Teil der zweiten Beschriftung sich zwischen Naḥasch I und Mem einschiebt? In diesem Falle wäre der Eigenname nicht בינמש, sondern בינשמש zu lesen. Sein

erster Komponent wäre dann בין ‘wissen’, welches semitische Verb uns in dem kanaanäischen Königsnamen יָבִין (Jos. **11**, 1; Ri. **4**, 2) und in dem altsabäischen Königsbeinamen בין (vgl. יתעאמר בין in Glaser 481, Z. 1 und 2, יאול בין in Glaser 904, Z. 1) entgegentritt; im zweiten läge der Gottesname שמש vor, womit z. B. die biblischen Eigennamen שַׁמְשְׁרַי und שִׁמְשַׁי, der altminäische Hierodulenname אמתשמש und mehrere phönizische und aramäische Personennamen gebildet sind. Zu einer sicheren Entscheidung, was richtiger oder besser am Platze wäre, könnte vielleicht ein Votum von ägyptologischer Seite über unsere Gleichung semit. B-j-n-m-š = ägypt. M-n-m-š führen.

Das Verb. נצב ‘(er) hat gesetzt’ führt den ersten Teil unserer Inschrift zu Ende. Im Biblisch-Hebräischen ist zwar nicht נצב — wie im Arabischen und Aramäischen — der eigentliche Ausdruck für (Stele) setzen’, sondern הִצִּיב; aber die Nomina נְצִיב und מַצֵּבָה führen doch auf älteres נָצַב von gleicher Bedeutung.

Ich transkribiere und übersetze somit die erste Hälfte von Nr. 351:

זת (– זה –) בינמש (– בינשמש –) נצב

‘Dieses hat Binmeš (— Binšämäš —) errichtet’.

Hinter נצב geht die Inschrift weiter mit קטחותמש. Darin steckt jedenfalls mehr als ein Wort. Als sicher nehme ich, daß die Zeichengruppe hinter ק den ägyptischen Personennamen Ṭ-ḥ-w-t-m-š (= Ṭḥutmoše) enthält. Gegen seine semitische Wiedergabe durch טחותמש wäre nichts zu sagen. Die Unsicherheit darüber, wie sich die Stengellinie des Ḥeth schlängelt, und die nicht klar ins Auge fallenden beiden Schlußbuchstaben Mem und Schin I geben keinen Grund zu Bedenken gegen unsere Lesung ab. An welche Persönlichkeit bei dem Namen Ṭḥutmose hier zu denken ist, wäre aus der Inschrift allein nicht zu erschließen. Da uns aber Nr. 345 und 349 in die Regierungsperiode der Pharaonin Ḥatšepšut (1500—1479) führen, und die erstere wohl auch die das Andenken der Ḥatšepšut zerstörende Hand ihres Nachfolgers Ṭḥutmoše III. erkennen läßt, so liegt es nahe, letzteren für den hier in Frage kommenden Ṭḥutmoše zu nehmen. In ägyptischen Inschriften würde er kaum je ohne Beifügung seiner Königstitel genannt werden; für das semitische Empfinden genügte die bloße Nennung des Königsnamens, wie aus der Bibel vielfach zu belegen ist.

Damit der Name טחותמש nicht in der Luft schwebe, bedarf es nunmehr der Bestimmung des Sinnes von ק, das ihm vorhergeht. Ich habe eine Zeitlang daran gedacht, ק טחותמש als ק[ט] טחותמש zu nehmen, im Hinblick auf מאה בעלת von Nr. 345, das Kurzschreibung für מאה[ב] בעלת ist; da im Biblisch-Hebräischen ein קָט (neben קָץ) in der Bedeutung ‘sich fürchtend vor . .’ vertreten ist, so schien mir eine Übersetzung ‘in Furcht vor Ṭḥutmoše’ möglich. Bedenklich war dabei, daß ein solcher Schluß der Inschrift die Frage, wie das Ptaḥbild zu ihr stehe, ganz ungelöst ließe. Nunmehr bevorzuge ich aber eine andere Erklärung.

In thamudischen und ṣafatenischen Inschriften findet sich öfters ein ק, das den Imperativ des Verbs וקי darstellt und ‘Hüte (o Gott)!’ bedeutet. Ich verweise dafür auf folgende thamudischen Texte:

Jaussen-Savignac 27 — לסעדנ ת ותנ וק אנ תממ

‘Zu unserer Hilfe komm, o (Gott) W-t-n und behüte! Ich bin am Ende (t-m-m = tämm).’

Jaussen-Savignac 247 — .... ותנ וקנ חל מת

‘ , . ., o (Gott) W-t-n und behüte mich! Löse den Tod!’

Jaussen-Savignac 255 — אלה דיני ק וד מנה

‘O Gott meiner Religion(!) behüte! O Wudd, bestimme!’

Im Ṣafatenischen findet sich derselbe Imperativ ק, und zwar stets im letzten, einen Anruf an die Götter enthaltenden Inschriftteile, vgl. u. a.:

Wetzstein 72 und 73[1] — למנת בנ הרמת פהלת סלם דנ ק ועור שנא

‘Für Manat, Sohn des H-r-m-ṯ. O Allat, so errette, richte, hüte und vernichte den Feind!’

Neben dem Imperativ ק kommt im Ṣafatenischen auch der Infinitiv קית vor, und zwar in folgender für unsere Untersuchung besonders wichtigen Inschrift:

Wetzstein 114 (= Dussaud 141) — לחת בנ אמת המצבת פקית בני עד

---

[1] Diese wie alle von Wetzstein kopierten ṣafatenischen Inschriften werde ich in kürzester Zeit veröffentlichen.

'Für Ḥ-t, Sohn des '-m-t, ist dieser heilige Stein. So (gib, o Gott) Hütung für meinen Sohn 'Auḏ!'

Aus einer hierzu parallel verlaufenden Inschrift ergibt sich die Bestätigung unserer Auffassung von קית:

Wetzstein 125 = Dussaud 133 למֻעְנִי בן משער הנצב פִיתַע פלט מן סקם

'Für Muġni, Sohn des Mis̆'ar ist dieser heilige Stein. So errette, o (Gott) Jiṯa', aus Krankheit!'

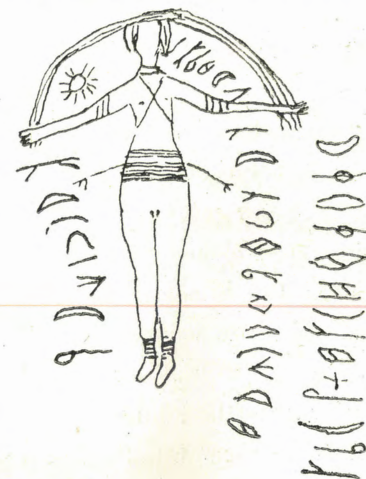
Die letzten beiden ṣafatenischen Inschriften entsprechen in ihrem ersten Teile ganz der Proskynema-Formel der Sinai-Inschriften Nr. 351 und 350. Was in diesem das Verb נצב besagt, ist dort durch die Nomina מצבת und נצב ausgedrückt. Dann ist es aber auch nicht zu kühn, den zweiten Teil von Nr. 351 entsprechend dem der beiden ṣafatenischen Inschriften zu übersetzen mit:

'Behüte (— Behütet —) den Ṭhutmos̆e!'

Nun kann man einwenden, daß ק 'behüte' wohl arabisch sei, nicht aber hebräisch. Das bestreite ich jedoch unter Hinweis auf zwei biblische Personennamen, nämlich יָקֶה (Prov. **30**, 1), wozu die Ṣafatene als Entsprechung יקה (Dussaud 68) = 'Hütend (ist Gott)' stellt, und יְקוּתִיאֵל 'Meine Hütung ist Gott' (1. Chron. **4**, 18). Im Althebräischen wird hiernach die Wurzel יקה 'hüten, behüten' vorhanden gewesen sein.

Sinaitisch-hebräisches ק kann nicht als Imperativ sgl. masc. gedeutet werden; diese Form wäre aller Wahrscheinlichkeit nach קה (= heb. קֵה) gewesen und gemäß Schreibungen wie משה und אלה mit auslautendem ה geschrieben. So stellt es entweder ein קִי (= Imp. sgl. fem.) oder ein קוּ (= Imp. pl.) dar. Zu ק = קִי wäre als Vokativ מנה hinzuzudenken. Diese Auffassung würde zwar die Anbringung unserer Stele an dem Felsen der Göttin Mana erklären, nicht aber die des Ptaḥbildes neben der Inschrift. Nimmt man aber ק = קוּ, dann fällt auch auf letztere helles Licht. Wiederum bietet sich uns eine ṣafatenische Inschrift (Vogüé, Syrie Centrale, Inscr. Sem., S. 141) als gutes Gegenstück an:

Hier ist die Göttin Allat als ein nacktes Weib, das mit hochgehobenen Armen an das Himmelsgewölbe greift, dargestellt; links und rechts davon stehen zwei Inschriften, deren eine (אמר בן חמי) für uns wertlos ist, während die andere den für unsere Untersuchung wichtigen Wortlaut hat:



לאִלעמְסְ הגְדְעוּדְ והִרחמ והיאִלְת והרצֻו ק וקמ

'Für 'Il'amas. O Gad-'Awiḏ und o Raḥim und o Allat und o Ruḍu hütet und stehet auf!'

Nur eine von den vier angerufenen Gottheiten ist im Bilde beigefügt; die drei anderen boten dazu nicht die Möglichkeit, weil man in der altarabischen Welt sie sich wohl nie in Menschengestalt dachte und höchstens in Symbolen darstellte. Als ein solches könnte vielleicht der Stern über der rechten Schulter der Allat gedeutet werden. Da auch von der Göttin Mana gilt, daß sie stets bildlos verehrt wurde, so mußte der Urheber unseres an sie gerichteten Proskynema darauf verzichten, ein Bild von ihr beizufügen. Anders stand es mit dem ägyptischen Gotte Ptaḥ. Ihn stellte man sich stets in Menschenform vor, und wer ihm schriftlich huldigte, hielt es für angebracht, auch sein Bild beizufügen. So versteht man, daß unsere Stele sowohl der Mana, als der Herrin des Ortes ihrer Setzung, wie auch dem Ptaḥ, als dem Gotte der Handwerker, zu denen der Urheber der Stele wohl gehört hat, in gleicher Weise gelten konnte, und damit rechtfertigt sich auch unsere Auffassung von ק als einer pluralen Imperativform.

Aus der Verbindung von Mana und Ptaḥ läßt sich ebenso wie aus der hebräischen Abfassung der Bitte um Schutz dieser Götter für den Pharao Ṭhutmos̆e schließen, daß der Mann, der die Stelle eingehauen hat, hebräisches Wesen mit Hinneigung zu ägyptischer Religion und Staatsform verbunden hat. Man könnte darin eine Illustration zu den Zügen erblicken, mit denen die Bibel die Jugendzeit des Moses ausstattet. Aber wie Moses, so dürfte auch Binmos̆e (bzw. Bins̆ämäs̆) eine Ausnahme von der Regel gewesen sein, daß die Hebräer des 15. Jahr-

hunderts v. Chr., auch wo sie sich in Abhängigkeit von Ägyptern befanden, sich doch in einem starken völklichen und religiösen Gegensatz zu diesen fühlten. Nur so erklärt sich die Entstehung des Sinaischriftwesens und seine um den Kult der semitischen Göttin Mana sich drehende Verwendung. —

Die Stele zeigt, wie schon oben bemerkt wurde, links von dem 2. und 3. Buchstaben der Langzeile ein deutliches Mem und ein Schin I von weniger guter Erhaltung. Ich sehe darin das Ende einer Horizontalzeile, zu welcher auch rechts von der Langzeile noch wahrnehmbare Spuren von Buchstaben gehören. Die Buchstabenfolge מש könnte das Ende eines in seinem zweiten Teile an בינמש (wie auch an חתשפשומּש von Nr. 349) anklingenden Eigennamens darstellen. Einer weiteren Horizontalzeile könnte das rechts von dem Jod und Naḥasch I der Langzeile vermutete Schin I als einzig übriggebliebener Rest angehören, falls es nicht etwa hinter Naḥasch I zu lesen ist. Über den Inhalt der hiernach anzunehmenden ersten Beschriftung des Steines ist nichts mehr auszumachen.

Zusatz. Butin glaubt in Nr. 351 einen Text von zwei vertikalen Langzeilen vor sich zu haben, von denen die linksstehende in der Mitte nur wenig Lesbares, am Ende aber den Namen בעלת (— der sicher nicht dasteht —) zeigen soll. Er konstruiert aus den von ihm gelesenen Zeichen den Satz:

זת בנ מש נצב קט‖ר מ .... נ . בעלת

und übersetzt ihn: 'This M-š built, setting up an altar . . . Baʿalat.' Hierin beanstande ich besonders den Eigennamen מש und die Übersetzung von קטר (= קְטוֹר) als 'Altar (für Räucherwerk)'. Auf die Frage, was dabei die Ptaḥ-Darstellung bedeutet haben könnte, ist Butin nicht eingegangen.

Nr. 350 (Ägypt. Mus. Kairo).
Tafel XVII/XVIII.

Stele aus rotem Sinai-Sandstein. Höhe ungefähr 40 cm, ursprüngliche Breite schätzungsweise 29 cm. Es liegen von der Stele nur Bruchstücke der rechten Hälfte vor, und zwar heute weniger als bei ihrer ersten Auffindung. Nach Flinders Petries Photographien[1] und Kopie

[1] Auf der Hauptphotographie ist das Ende der ersten Zeile weggeschnitten.

waren es im Jahre 1905/6 acht Einzelstücke; jetzt fehlen die rechte Hälfte des größten dieser Fragmente bis zur ersten Richtungslinie, ein unbeschriftetes Stück, das sich an dieses fehlende Fragment unten ansetzte, und zwei kleine beschriftete Stücke des unteren Teiles der linken Stelenhälfte. Möglicherweise gehört zu Nr. 350 auch ein nach Kairo überführtes kleines Bruchstück, das links von einer Richtungslinie die Ḥatḥor-Hieroglyphe (Haus mit Sperber im Inneren) zeigt.

Die Stele scheint ursprünglich vollbeschriftet gewesen zu sein, und zwar mit 5—6 Vertikalzeilen. Von diesen läßt sich die erste (von rechts) ziemlich vollständig wiederherstellen; die Lesung der zweiten beschränkt sich auf drei Zeichen der oberen und ein Zeichen der unteren Hälfte. Von den folgenden Zeilen lassen sich auf einer Photographie Flinders Petries kleine Reste erkennen.

Für das Studium dieser Stele können also neben den Kairenser Fragmenten die Photographien der Expedition von 1905/6 nicht entbehrt werden.

1. Vertikalzeile; in horizontal-linksläufiger Transkription:

אלהמנשהבתמשהנצבהּ

d. i. אלה מנשה בת משה נצבהּ

Buchstaben: Aleph — Lamed (nicht Naḥasch, da das Kopfende nach rechts gedreht ist) — He (in ungewöhnlicher Verkürzung, wobei die Fußwindung sich mit dem darunter stehenden Mem berührt) — Mem (geschlängelt; es geht anscheinend etwas über die Richtungslinie hinaus) — Naḥasch I (teilweise rechts von der Richtungslinie) — Schin I (zur Hälfte jenseits der Richtungslinie) — Aleph (sicher zu erschließen aus der linken Armlinie, unter Vergleichung von Aleph in Zeile 2) — Beth I (aus der erhaltenen unteren Hälfte sicher herzustellen) — Taw (etwas schrägstehend) — Mem (aus der erhaltenen rechten Hälfte sicher zu erschließen) — Schin I (aus dem erhaltenen rechten Bogen erschlossen) — He (die von dem Zeichen erhaltene aufwärts gebogene Fußlinie paßt zu keinem anderen Buchstaben als He) — Naḥasch I (anders gerichtet als das Naḥasch der oberen Zeilenhälfte) — Ṣadā — Beth II (mit zwei Zinnen und Punkt im Inneren) — He (undeutlich, besonders in seiner Kopfpartie).

Übersetzung: 'Diese (plur.!) hat Menaššā, Tochter des Mošā, errichtet.'

Dieser Text ist in fast allen seinen Teilen ein genaues Gegenstück zu Nr. 351 (1. Hälfte). Dem dortigen זה (oder זת) entspricht hier אלה (= hebr. אֵלֶּה) 'diese (plur.)'; zur Erklärung des Plurals muß wohl angenommen werden, daß neben unserer Stele noch andere, vielleicht ohne Text, eingemeißelt waren, da auch die Stelen von Medâin-Ṣaleḥ bald einzeln und bald zu zweien oder dreien aus dem Felsen ausgehauen sind. Es folgt wie bei Nr. 351 der Eigenname des Urhebers der Stele, nämlich מנשה. Von diesem Namen war schon bei der Erklärung von Nr. 352 (Oberteil) die Rede, wobei unentschieden gelassen wurde, ob die dort vorkommende Person namens מנשה (= Menaššä) mit derjenigen unserer Stele identisch sei, besonders weil sie nicht wie hier von dem Vatersnamen begleitet ist. Diesen lese ich nun — und zwar trotz der verstümmelten Buchstaben — mit Sicherheit משה (= מֹשֶׁה) 'Moses', wodurch unsere Inschrift auch zur Vergleichung mit der Mittelzeile von Nr. 353 'Begraben ist hier יוספאל בן משה (Josiph'el, Sohn des Moše)' auffordert. Ob der zweimal auf ungefähr gleichalterigen Denkmälern vorkommende Vatersname משה-Moses auf eine und dieselbe Person geht, demnach יוספאל-Josiph'el und מנשה-Menaššä als Geschwister anzusehen sind, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. — Zwischen מנשה und משה steht ein deutliches בת; in der Umgebung der beiden Eigennamen ist die Übersetzung 'Tochter von . . .' die gegebene. Von der Möglichkeit, daß der Name מנשה, als auf ägyptisches m nś·t 'Auf dem Throne' oder Ähnliches zurückgehend, auch von einer weiblichen Person getragen werden konnte, ist schon früher die Rede gewesen. War unsere מנשה ein Weib, dann müßte das die Zeile schließende Verb, welches in Nr. 351 נצב lautet, in der 3. Person Perf. Sing. fem. stehen, die nach Nr. 348 (נתנה) die Endung ā (ה) hat. Leider ist der Zustand des Steines unterhalb des deutlich zu lesenden נצב so schlecht, daß von mehr als der Möglichkeit, es folge noch ein ה, nicht geredet werden kann[1].

[1] Ich möchte nicht unterlassen, auf einen Ausweg hinzudeuten, durch welchen man der Annahme einer weiblichen מנשה entgehen könnte. Zwischen dem ה von מנשה und dem ב von בת fehlt ein Stück der Zeile, auf welchem sowohl der untere Teil des ה wie der obere des ב gestanden haben muß. Vielleicht war das Stück so groß, daß es noch einen weiteren Buchstaben enthielt. Faßt man nun die entfernte Möglichkeit ins Auge, das, was ich für die rechte Hälfte eines

2. Vertikalzeile; in horizontal-linksläufiger Transkription;

אהב. . . . . י

Buchstaben. Am Kopf der Zeile zeigt sich die Spur eines im allgemeinen wagerecht liegenden Zeichens; man könnte ein Mem vermuten. Es folgen Aleph — He — Beth I (nicht sicher; vielleicht als Naḥasch I zu lesen). — Nach einer Lücke, in der wenigstens sechs Zeichen gestanden haben werden, bildet ein Jod II wohl den Abschluß der Zeile.

Eine Übersetzung lassen diese Zeichen wohl nicht zu. Daß in אהב die aus Nr. 345 מאהבעלת für das Sinaitische konstatierte Wurzel אהב 'lieben' wiederkehrt, ist wohl anzunehmen. Das zeilenschließende Jod erweckt die Vermutung von vorhergehendem סנ (= סני 'Sinai').

Von den weiteren Vertikalzeilen ist auf einer schwachbelichteten Photographie der englischen Expedition zu erkennen: Taw zu Schluß von Zeile 3; Ajin zu Schluß von Zeile 4; vielleicht zu Schluß von Zeile 5 ein Beth.

Vor große Schwierigkeiten stellt uns ein kleines Stelenfragment, auf welchem ein vertikal hindurchgehendes Stück einer Richtungslinie und links davon die ägyptische Ḥatḥor-Hieroglyphe zu erkennen sind. Während bei derjenigen auf Nr. 345 der Sperber nach rechts gewendet ist, steht er hier linksgewendet. Von einer Ergänzung des Namens Ḥatḥor durch nb·t mfk:·t — wie auf Nr. 345 — zeigt sich keine Spur. Gehört dieses Fragment zu Stele Nr. 350, wie die amerikanische Expedition aufzunehmen scheint? Wenn ja: in welchem Zusammenhange steht dann die hieroglyphische Schreibung des Gottesnamens Ḥatḥor mit dem sinaitisch geschriebenen Proskynema? Gilt für die Ḥatḥor-Hieroglyphe auf diesem Proskynema Ähnliches wie für die Ptaḥ-Darstellung von Nr. 351? Non liquet.

Schin I genommen habe, sei das Kopfende einer etwas über das Gewöhnliche hinaus hochgerichteten Naḥasch I, und es sei nicht משה (= מֹשֶׁה), sondern מנה (= מָנָה) zu lesen, dann würde zunächst בת מנה ein בֵּת מָנָה 'Haus (heiliger Ort) der Mana' darstellen. Verbunden mit einem ב, das man in die erwähnte Lücke hineinkonjizieren könnte, ergäbe das die Ortsbestimmung בבת מנה 'am heiligen Orte der Mana' (= Mine L), die sich in den Satz אלה מנשה . . . . . . נצב 'Diese hat Menaššä . . . . . . errichtet' einfügen ließe.

Zusatz. Butin schätzt die Inschrift auf drei Zeilen und liest diese:

אל כש?ב תִי נצב.. אה.....ב

Das soll bedeuten: ‘T-., having been highly successful, set these up...’, oder: ‘After his elevation (appointment to a high office) T-. set these up’. Ich beanstande zunächst die Verbindung der drei Zeilen zu einem Satze, weiter die Ergänzung von כש?ב zu כשגב, das, mit hebr. שׂגב ‘hoch sein’ zusammengebracht, nur mit einem Zusatz wie יֶשַׁע (Hiob 5, 11) ‘erfolgreich’ oder ‘hoch erhoben’ bedeuten könnte; endlich kann ich auch einen hebräischen Eigennamen תע (wozu Butin .ת ergänzen möchte) nicht anerkennen.

Proskynema in Graffitoform.

Nr. 357 (in situ).

Tafel XIX.

Graffito im Innern von Stollen L, 1927 von der amerikanischen Sinai-Expedition gefunden. Die damals genommenen zwei Photographien, von denen nur eine die Inschrift ganz zeigt (wiedergegeben auf Tafel VII von ‘The Serābīt Inscriptions’) sind jetzt überholt durch die Aufnahme, welche Prof. A. Hjelt 1928 gemacht hat. Nach ihr habe ich mich im folgenden hauptsächlich gerichtet. Über die Maße der Inschrift ist bisher nichts bekanntgegeben.

Das Graffito Nr. 357 verdient die besondere Beachtung der Epigraphiker, weil es infolge seiner geschützten Lage vollständig unbeschädigt geblieben ist und seine Zeichen sich schon an Hand der vorliegenden Photographien restlos lesen lassen. Es besteht aus einer vertikalen und einer horizontalen Zeile, die zusammen einen nach rechts geöffneten rechten Winkel bilden. In der Ausführung der Buchstaben weichen die beiden Zeilen anscheinend etwas voneinander ab, indem die Zeichen der Vertikalzeile mit Hammer und Meißel ausgehauen, die der Horizontalzeile aber nur eingeritzt zu sein scheinen. Man könnte daraufhin mutmaßen, daß die beiden Zeilen zwei verschiedene Inschriften darstellen, was durch ihren Inhalt (s. unten) jedenfalls nicht ganz zu widerlegen wäre.

1. Die Vertikalzeile. Ihre Buchstaben, in linksläufiger Transkription wiedergegeben, sind:

אלישיבנצבמסאבימאנהלנ

d. i. אלישיב נצב מסאבי מאנה לנ

Buchstaben: Aleph — Lamed (mit etwas undeutlicher Endbiegung) — Jod II (in sehr dünner Ausführung) — Schin I — Jod I (in den Einzelheiten mit Parallelstrichen ausgeführt, zu vergleichen mit solchen von Gimel auf Nr. 353 und 355) — Beth I — Naḥasch I — Ṣadā (das rechte Ende nicht wie auf Nr. 350 und 351 abgeschnürt, sondern dem von Nr. 358 gleich) — Beth I (rechts undeutlich) — Mem (dreizackig) — Samech (mit großem umgebogenen Mundfühler; mit Bauchflosse, wie auf Nr. 346, Vorderseite, r. Z.) — Aleph — Beth I — Jod I (einfacher ausgeführt als das obige) — Mem (dreizackig) — Aleph (dünn ausgeführt) — Naḥasch I — He (Fußlinie rechtwinkelig geknickt und bogig auslaufend) — Lamed (nach unten gerichtet, vielleicht, um nicht mit dem Anfang der Horizontalzeile zusammenzustoßen) — Naḥasch I.

Übersetzung: ‘’Eljašib hat (das Proskynema) gesetzt. Er hat in dem Umkreis der (Göttin) Mana übernachtet’.

Die erste Hälfte der Inschrift zeigt die Proskynema-Form von Nr. 350 und 351 mit dem kleinen Unterschied, daß das Objekt nicht mit ausgedrückt ist. Der Satz ist trotzdem genügend klar. Sein Subjekt ist אלישיב, d. i. der biblische Eigenname אֶלְיָשִׁיב ‘Gott bringt zurück’, der in der Verkürzung zu יָשִׁיב von einem Sohne des Jssachar (Num. **26**, 24) getragen wird. Zu dem Prädikat נצב ‘er hat gesetzt’, das, trotzdem die Bibel dafür stets הִצִּיב gebraucht, doch als guthebräisch zu gelten hat, ist nach früher Gesagtem nichts mehr zu bemerken.

Die zweite Hälfte besagt, bei welchem Anlaß ’Eljašib sein Proskynema eingeritzt hat. Er hatte ‘übernachtet’ (לנ = bibl. hebr. לָן) unter außergewöhnlichen Umständen, nämlich מסאבי מאנה. Um diese beiden Worte zu verstehen, muß man erkennen, daß das in jedem von ihnen vorkommende א Vokalbuchstabe zur Verdeutlichung von a ist. Die Setzung der Vokalbuchstaben ist in den altsinaitischen Inschriften, ähnlich wie in den damit gleichzeitigen ägyptischen Versuchen, gewisse Vokale von Fremdwörtern graphisch auszudrücken, durchaus ungeregelt; so kann es nicht verwundern, wenn uns die Andeutung eines a durch Aleph in der Schrift nur hier begegnet[1]. Setzt man die Schreibung

[1] Vgl. aber die Schreibung גאדהד = ‘Gadhad’ auf einer protoarabischen Gemme des Wiener Hofmuseums (abgebildet bei D. H. Müller, Epigr. Denkmäler aus Arabien).

מסאבי מאנה in die uns geläufigere מסבי מנה um, dann liefert uns die Bibel dazu — und zwar ebenfalls in Verbindung mit dem Verbum לן — eine schlagende Parallele in I. Chron. **9,** 27, wo es von den Leviten heißt:

וּסְבִיבוֹת בֵּית־הָאֱלֹהִים יָלִינוּ

'Und sie übernachteten in dem Umkreis des Hauses Gottes'. Neben der hier gebrauchten Präposition סְבִיבוֹת 'in dem Umkreis von ..' kennt die Bibel auch gleichbedeutendes מְסִבֵּי (das in älterer Aussprache מְסַבֵּי gelautet haben wird[1], vgl. II. Kge. **23,** 5:

וַיְקַטֵּר בַּבָּמוֹת בְּעָרֵי יְהוּדָה וּמְסִבֵּי יְרוּשָׁלָם

wo מְסִבֵּי für sich allein und nicht etwa mit einem aus בְּעָרֵי zu ergänzenden ב die Bedeutung 'in dem Umkreis von ..' hat. Entsprechend dem בֵּית הָאֱלֹהִים von I. Chron. **9,** 27 folgt in unserer Inschrift auf 'in dem Umkreis von ..' die Nennung einer Gottheit, und zwar der Lokalgöttin des Sinai, in deren Kult, wie schon Flinders Petrie aus eigenartig geformten Steinkreisen geschlossen hat[2] und wie wir aus dem בת מנם למנה בעלת von Nr. 353, r. Z. glaubten herauslesen zu sollen, ein Schlafen innerhalb ihres Erscheinungsbezirkes mit eingeschlossen war. Die Fassung unserer Inschrift weist deutlich darauf hin, daß das 'Übernachten' des 'Eljašib an dem Orte geschah, wo er sein Proskynema gesetzt hat; dann muß dieser Ort, d. h. der Stollen L, eine der Mana heilige Stätte gewesen sein, nach biblischer Ausdrucksweise ein מָקוֹם wie dasjenige, welchem Jakob auf seiner Reise nach Harran (Gen. **28,** 10 ff.) sich bittend nahte (יִפְגַּע) und bei welchem er dann übernachtete (וַיָּלֶן) und seinen bekannten Traum hatte. War somit das Innere des Stollens durch die Nähe der Göttin Mana geheiligt, so kann kein Zweifel mehr sein, daß alle Stelen und Graffiti, die innerhalb wie außerhalb des Stollens angebracht worden sind, in Beziehung zum Kult der Mana gestanden haben, ja, daß die ganze uns bekannte altsinaitische Epigraphik eine Auswirkung desselben darstellt.

2. Die Horizontalzeile. Ihre rechtsläufige Buchstabenfolge ist — in linksläufiger Transkription wiedergegeben — folgende:

---

[1] Vgl. מִדְבָּר < מַדְבָּר, מִשְׁפָּט < מַשְׁפָּט, תִּקְוָה < תַּקְוָה, בִּלְתִּי < בַּלְתִּי u. ä., s. P. Kahle, Der masoret. Text des AT, S. 70 ff.

[2] Vgl. Researches in Sinai, S. 67—69, 102.

{ש/ח}מעאמרירבנו

d. i. {ש/ח}מע אמרי רבנו

Buchstaben: Der erste Buchstabe stellt ein Problem dar. Ist er Ḥeth? Dazu würden die einfache, leicht gewundene Fußlinie und der Kopf abgesehen von der Spitze, in die er ausläuft, passen. Ein oben geschlossener Kopf, der bei Ḥeth sonst nicht nachzuweisen ist, ist dem Schin II eigen, das aber in den uns bekannten Belegen (Nr. 349, Z. 4; 353, mittlere Zeile; 355) mit zwei sich durchschneidenden gewundenen Fußlinien auftritt. Allerdings könnte man aus altthamudischem Schin II, in welchem das altsinaitische nachlebt, schließen, daß verhältnismäßig früh die doppelte Fußlinie sich vereinfacht habe. Ob das aber schon innerhalb der altsinaitischen Schriftperiode vor sich gegangen ist, läßt sich nicht behaupten. So steht der erste Buchstabe unserer Horizontallinie gewissermaßen in der Mitte zwischen Ḥeth und Schin II; eines von beiden ist er sicher. Nehmen wir es — was am wahrscheinlichsten ist — für Ḥeth, so kann man fragen, ob sein Schreiber vielleicht ein Ḥeth geschrieben habe, um damit aber den Laut von Schin auszudrücken. Ein solches Verfahren, so seltsam es uns anmutet, wird verständlich, wenn man beachtet, daß in der ägyptischen Schrift ein ch-Laut (ẖ) gelegentlich auch als š geschrieben wird (vgl. Erman, Ägypt. Gramm., § 22), und daß ein anderer ch-Laut (ḫ) sich im Koptischen in vielen Fällen in den š-Laut umgesetzt hat. So könnte eine gelegentliche Wiedergabe von hebräischem š durch den Buchstaben Ḥeth die Nachahmung einer von zahlreichen ägyptischen Schreibmöglichkeiten im Altsinaitischen bedeuten. Die endgültige Entscheidung über das, was hier gemeint ist, muß der Interpretation des ganzen Textes vorbehalten bleiben.

Es folgen die Buchstaben: Mem (dreizackig) — Aleph (an dem feingeritzten Kopfe ist außer dem Hörnerpaar noch die Andeutung eines Ohres sichtbar, wozu das Aleph von Nr. 356, r. Z., zu vergleichen ist) — Mem (dreizackig) — Resch — Jod (wohl Jod I, in der Ausführung dem von Nr. 345, l S., ähnlich) — Resch — Beth I — Naḥasch I und darunter gesetzt (wegen Platzmangels) Waw.

Übersetzung: 'Höre meinen Ausspruch: Vermehre uns!'

Im zweiten Worte sehe ich ein dem bibl. hebr. אִמְרִי 'mein Aus-

spruch' entsprechendes אמרי. In Verbindung mit diesem Worte wäre das Verb שמע 'hören' sehr am Platze. Die Bibel liefert dafür zahlreiche Belege, z. B. Ps. **138,** 4 כִּי־שָׁמְעוּ אִמְרֵי־פִיךָ 'Denn sie hörten die Aussprüche deines Mundes' und Prov. **4,** 10 שְׁמַע בְּנִי וְקַח אֲמָרָי 'Mein Sohn, höre und behalte meine Aussprüche!'. An die letztere Stelle schließt sich: וְיִרְבּוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים 'und es werden sich dir die Jahre des Lebens vermehren', wo also — wie in unserer Zeile — von einer durch das Verb רבה ausgedrückten 'Vermehrung' die Rede ist. Da ein Verb חמע unhebräisch, ja unsemitisch wäre, ein שמע aber gerade das ist, was man im Hinblick auf אמרי wie auch auf רבנו hier erwartet, so bekommt man für das graphische Problem, ob Ḥeth oder Schin geschrieben sei, jetzt die Lösung, daß für die Interpretation nur sch in Frage kommt. Daß in unserem שמע ein Imperativ steckt, läßt sich wie aus allgemeinen Erwägungen so auch aus dem in Nr. 351 an ein נצב — wie es unsere Vertikalzeile aufweist — angeschlossenen Imperativ ק 'behütet' entnehmen; und zwar wird es ein Imperativ fem. sgl. sein, da der Name der Göttin Mana unmittelbar vorhergeht. An diese Göttin ist als Bitte das Wort רבנו gerichtet, das ein רַבִּ[י] mit dem Suffix der 1. Pers. pl. נו darstellt, also 'Vermehre uns!' bedeutet. Als gutbebräisch wird diese Phrase durch Ri. **9,** 29 רַבֶּה צְבָאֲךָ 'Vermehre dein Heer!' erwiesen. Bei unserer Stelle kommt wohl nur eine Vermehrung nach der Seite der Kinderzahl in Betracht, ähnlich wie in der Stelle Exod. **1,** 10, wo der Pharao inbezug auf die Israeliten sagt: הָבָה נִתְחַכְּמָה לוֹ פֶּן־יִרְבֶּה 'Wohlan, wir wollen klug gegen sie verfahren, damit sie sich nicht vermehren!' Sehr auffällig ist in unserer Inschrift, daß ein einzelner sein Wort erhebt für eine Vielheit. Danach zu schließen, muß er sich in enger Verbindung mit anderen gefühlt haben, die seinesgleichen waren, und zwar am ehesten auf Grund von Stammesgleichheit. Dieselbe Auffälligkeit wird uns bei Inschrift Nr. 358 wieder begegnen. Eine Bitte um Vermehrung durch Kinder ist recht eigentlich dort am Platze, wo die Gefahr ihrer Verminderung vorhanden ist. Bestand für den Schreiber unserer Inschrift und seine Stammesgenossen eine solche? Was wäre dann der Grund dafür gewesen? Darf man vielleicht die Verhältnisse, von denen die genannte Bibelstelle sowie das ganze erste Kapitel von Exodus handelt, als Hintergrund für unsere Inschrift nehmen, zumal ihre Entstehung aller Wahrscheinlichkeit in die Zeit

fällt, in welche die Bibel die Unterdrückung der Israeliten durch den Pharao setzt? Darüber wird einiges noch in Abschnitt III zu sagen sein.

Da aus dem Vorhergehenden sich die Wahrscheinlichkeit ergibt, daß die Vertikalzeile und die Horizontalzeile von Nr. 357 eine einzige Inschrift darstellen, so sei die Übersetzung beider hier im Zusammenhang wiederholt:

'Eljašib hat (das Proskynema) gesetzt. Er hat in dem Umkreis der (Göttin) Mana übernachtet. — Höre meinen Ausspruch: 'Vermehre uns!'

Z u s a t z: Butin, der 357 und 357a für e i n e Inschrift nimmt, liest aus ihr u n t e r d e r A n n a h m e, d a ß d i e H o r i z o n t a l z e i l e l i n k s l ä u f i g s e i, folgendes heraus:

|||| אנוש נג סכלם לאב במנ
|||
|| פ(?)על רנ רמ ועמה

Die angebliche Zahl 9 in der linken unteren Ecke wird ihm zum Mittelpunkt folgender Übersetzung:

'The gang, consisting of 9 men, successfully protected the baskets (of turquoise?) (or: the huts) for the superior officer (sheik?); (thereupon) R-m and his people (compatriots? — clansmen?) made a great celebration.'

Hierin widerstrebt manches dem hebräischen Sprachgebrauch: so אנוש im Sinne von 'Männern' (statt 'Menschen'), נג 'schützen' mit einem Objektsakkusativ (statt einer Verbindung mit על), אב 'Oberbeamter', was mit dem Hinweis auf Gen. **45,** 8 אב לפרעה nicht zu begründen ist, (ה)במנ 'an Zahl', indem hebr. מָנָה nur 'Mine' bedeutet. Auf das Weitere einzugehen lohnt sich nicht, da die Zeile in falscher Richtung gelesen ist.

c) D a n k i n s c h r i f t e n i n G r a f f i t o- u n d S t e l e n f o r m.

V o r b e m e r k u n g. Es scheint bei den alten Semiten als Pflicht gegolten zu haben, der Gottheit für die Gewährung von Bitten in irgendeiner Weise sich erkenntlich zu zeigen. Vielleicht ist hieraus nach Erfindung der Buchstabenschrift der Brauch erwachsen, in den heiligen Felsen etwas einzuschreiben, was als Abtragung einer Dankesschuld gegenüber der Gottheit gelten sollte, wobei wohl das Gefühl mitgesprochen

hat, etwas zu tun, wozu man gewissermaßen vertraglich verpflichtet war. Daraus erklärt sich, daß im Bereich der Inschriften, die wir schlechthin Dankinschriften nennen, der Ausdruck sich zumeist auf wenige Worte von stark formelhaftem Gepräge beschränkt. Oder sollte es reiner Zufall sein, wenn in dreien von den vier Sinai-Inschriften dankenden Inhalts nur das Bekenntnis, die Gottheit 'habe gegeben', abgelegt wird? Gegenüber diesen drei Inschriften — Nr. 348, 356, 354 — zeigt die vierte, Nr. 349, ein anderes Gesicht. Hier wird ein Eingreifen der Gottheit in die Notlage eines Menschen von diesem in Ausdrücken geschildert, die ein tiefes inniges Dankgefühl verraten, so daß hier mehr als eine bloße Bestätigung empfangener Gaben vorliegt. Die sinaitische Dankinschrift hat in drei Fällen (Nr. 356, 354, 349) Stelenform, was mir eine Verbindung der Idee der Huldigung vor der Gottheit mit derjenigen der Abtragung eines Dankeszolles zu bedeuten scheint. Eine Notwendigkeit lag dafür jedoch nicht vor, wie das Fehlen der Stelenform bei Nr. 348 beweist.

Nr. 348 (in situ).
Tafel XXII.

Graffito aus Wādi Maġāra; von Palmer 1868 abgeklatscht und kopiert, seither nicht wieder aufgefunden. Höhe $30^1/_2$ cm, Breite $7^1/_2$ cm. Im Folgenden halte ich mich an Gardiners Nachzeichnung des im British Museum aufbewahrten Papierabklatsches, die diejenige R. Weill's (in Recueil des Inscriptions Egyptiennes du Sinai, Nr. 44) an Genauigkeit wesentlich übertrifft.

Eine unten etwas nach rechts gebogene Vertikalzeile; in horizontal-linksläufiger Transkription:

נתנהבעלת

d. i. נתנה בעלת

Buchstaben: Naḥasch II — Taw — Naḥasch II — Aleph (mit gespaltener Beinlinie, wie Nr. 350, l. Z., 354, links unten) — Beth I — Ajin (anscheinend mit Pupille, an den Augenwinkeln verwittert) — Lamed — Taw.

Übersetzung: 'Gegeben hat Be'alet'.

An der schon von R. Eisler gegebenen Lesung נתנה und Deutung 'Sie hat gegeben' kann ebenso wenig gezweifelt werden wie an Gardiners Feststellung, daß das Folgende den Gottesnamen (genauer gesagt 'Gottesbeinamen') בעלת enthält. Ein Objekt zu 'geben' fehlt hier ebenso wie in Nr. 356, l. Z., und vielleicht auch in Nr. 354, r. Z.; es schien wohl nicht nötig, der Gottheit des Ortes mehr als den Akt ihres Gebens zu bestätigen. Die Art der Gabe war ihrem göttlichen Wissen ebenso wohl bekannt wie der Name des Dankenden, dessen Hinzusetzung daher hier (wie in Nr. 354) unterblieben ist.

Die Inschrift ist dadurch von besonderer Bedeutung, weil sie den Mana-Kult, der durch die Weihinschriften für den Tempel auf Serābiṭ, durch die Proskynemas, Dank- und Bitt-Inschriften für den Umkreis von Mine L und M desselben Plateaus bezeugt wird, als auch über Wādi Maġāra verbreitet erkennen läßt, und weiter für die Anwesenheit von Hebräern in dieser Gegend spricht.

Nr. 354 (Ägypt. Mus. Kairo).
Tafel XX/XXI.

Stele aus rotem Sinai-Sandstein, ursprünglich neben Nr. 353 eingemeißelt. Höhe ung. 28 cm, Breite 21—22 cm. Sie lag, als Flinders Petrie sie auffand, in drei Fragmenten vor, wovon eines die ganze linke Hälfte, ein anderes den größten Teil der rechten Hälfte, das dritte ein vom unteren Rande der rechten Hälfte abgebrochenes Stück umfaßte. In der Zeit bis zur Wiederauffindung der Sinaischrift-Denkmäler durch die amerikanische Expedition muß aus dem zweiten dieser Fragmente in der Mitte ein größeres Stück herausgebrochen und samt dem dritten verschleppt worden sein; denn auf der amerikanischen Photographie (vgl. Plate V in "The Serābīt Inscriptions") fehlen diese Stücke. Der Transport nach Kairo hat der Inschrift noch mehr zugesetzt; denn ihre linke Hälfte liegt jetzt in zwei Stücken vor, und es fehlt von dem oberen derselben ein Teil des Randes; von dem unteren Stücke der rechten Hälfte ist zudem ein kleines dreieckiges Stück des oberen Randes abgestoßen, ob auch nicht verloren. Dem Bearbeiter von Nr. 354 erwächst hierdurch die Pflicht, außer dem, was von ihr jetzt in Kairo aufbewahrt wird, noch die Photographie und Handkopie von Flinders Petrie sowie die Photographie der amerikanischen Expedition zu berücksichtigen. Dagegen hat die von Butin S. 53 gegebene Handzeichnung für die Forschung keine Bedeutung, da sie nur diejenige von Flinders Petrie wiedergibt.

In welchem Maße die Stele einmal beschriftet gewesen ist, läßt sich bei ihrem jetzigen Zustande schwer bestimmen. Auf der linken Seite

ist mit Sicherheit nur ein dünn geritztes He zu erkennen, das der untere Abschluß einer die Mitte der Stele einnehmenden Vertikalzeile gewesen sein könnte. Verfolgt man diese Zeile nach oben, so stößt man auf allerhand Vertiefungen im Stein, die aussehen, als seien mit dem Meißel in roher Weise frühere Schriftzeichen entfernt worden; auch oberhalb und links von ihnen finden sich ähnliche Spuren von Zerstörung. Es besteht keine Möglichkeit, aus dem so Zerstörten etwas zu erschließen. Man wird sich daher auf die Lesuug und Deutung der Zeichen der rechten Stelenhälfte beschränken müssen.

Faßt man hier zunächst das untere und das von der amerikanischen Expedition nicht wiedergefundene mittlere Stück ins Auge, so ergibt sich mit Gewißheit das Vorhandensein einer Vertikalzeile mit den Buchstaben Taw — Naḥasch II (auf Fl. Petries Photogr. deutlicher als auf seiner Handkopie) — He — Beth I — Ajin (mit Pupille) — Lamed — Taw: das wären die Worte [נ]תנה בעלת, wobei wir den Anfangsbuchstaben zunächst nur nach Nr. 348 ergänzen. Zu diesem an und für sich schon verständlichen Teile der Inschrift, die ihren Danksagungsinhalt genügend erkennen läßt, gibt das Oberstück der rechten Hälfte noch eine Ergänzung. Auf ihm fällt zunächst ein großes Mem mit drei Zackengipfeln in die Augen. Links unter ihm läßt sich ziemlich sicher ein He erkennen, das ähnlich wie bei Nr. 346 die Form eines Taw mit nach links gebogenem Unterschenkel hat. Rechts davon steht ein Zeichen, das wohl nur Naḥasch I sein kann, obwohl seine untere Partie beschädigt ist. Unter den beiden letztgenannten Buchstaben zieht sich ein horizontaler Strich hin, der sich anscheinend links in einem kleinen Bogen zur Fußlinie des He erhebt. Als Buchstabe genommen stellt auch er am ehesten ein Naḥasch I dar. Unter Berücksichtigung der besonders aus Nr. 355 (Unterteil) sich ergebenden Regel, daß dort, wo in Vertikalzeilen ausnahmsweise zwei Zeichen nebeneinander stehen, sie von links nach rechts zu lesen sind[1], bilde ich aus dieser Buchstabengruppe das Wort מהנ (— nicht מנה! —) mit folgendem נ. Letzteres ergibt mit dem תנה des unteren Fragments das schon durch den Sinn geforderte Wort נתנה 'sie hat gegeben'. Für מהנ habe ich die Vermutung, daß in ihm das in thamudischen Inschriften häufig vorkommende

[1] Eine Ausnahme von dieser Regel stellen die nebeneinander stehenden Buchstaben Mem und Lamed der linken Zeile von Nr. 353 dar.

Nomen *mann* 'Gnadengeschenk'[1] steckt, dessen hebräische Form מָן sein müßte, welches vielleicht in der vielumstrittenen Stelle Exod. **16**, 15 'und es sagte einer zum anderen מָן הוא' vorkommt und m. E. am besten durch 'Gnadengeschenk' zu übersetzen ist. Das ה von מהנ wäre dann als konsonantische Schreibung von ā zu erklären. Bei dieser Annahme hätte hier das in Nr. 348 ohne Objekt stehende נתנה בעלת ein allerdings ziemlich allgemein gehaltenes Objekt. Sollte diese Deutung von מהנ abzulehnen sein, so wüßte ich mit ihm nichts anzufangen.

Es enthält somit die Vertikalzeile der rechten Hälfte von Nr. 354 den Satz 'Be'alet hat gegeben', womit möglicherweise noch das Objekt 'Gnadengabe' verbunden ist.

Nr. 356 (Ägypt. Mus. Kairo).

Tafel XXII.

Stele von Mine L aus rotem Sinai-Sandstein. Ein größeres Stück der unteren Hälfte und ein schmales Stück der oberen Randpartie fehlen. Höhe: jetzt 17 cm, ursprünglich wohl 24—25 cm; Breite: 18 cm. Die jetzt sehr unebene Oberfläche der Stele zeigt leicht eingeritzte Buchstaben, deren Lesung auf große Schwierigkeiten stößt und teilweise nur unter Vergleichung verwandter Inschriften des Sinai möglich ist. Butin hat als Hilfsmittel zur Feststellung dessen, was hier als Buchstabe zu gelten habe, gewisse über die Stele verstreute Punktlöcher bezeichnet, die der Schreiber den einzelnen Buchstaben mit Absicht beigefügt hätte; er war aber nicht imstande, für fünf Zeichen der linken Zeile Begleitpunkte ausfindig zu machen. Da Punkte der erwähnten Art sich auch abseits von den Buchstaben vorfinden (z. B. in der Mitte der Stele und unten an der rechten Seite), weiter die hinweisenden Punkte Butins teils links, teils rechts von den Buchstaben stehen, endlich die Fixierung eines Buchstabens durch einen in seine Nähe gesetzten Punkt in semitischen Inschriften sonst nicht üblich ist[2], so muß ich den Schluß, den Butin aus den Punkten unserer Stele zieht, abweisen. Welcher Zufall die Punkte der Stele hervorgerufen hat, entzieht sich meiner Kenntnis.

[1] Z. B. Huber 476 ברצ̄ו תֿעת מנ אס 'In Ruḍu ist Hilfe, Gnade, Belohnung'; weitere Belege s. im letzten Abschnitt.

[2] Nicht zu vergleichen sind die in einigen thamudischen Inschriften (z. B. Huber 376/21 = Euting 718) zwischen je zwei Buchstaben gesetzten Trennungspunkte.

Die Inschrift von Nr. 356 besteht aus zwei Vertikalzeilen, von denen die der rechten Seite als die erste zu gelten hat. Von dieser ist sicher, daß sie auf dem jetzt fehlenden unteren Stelenstück eine Fortsetzung hatte; bei der linksstehenden Zeile kann ein Gleiches vermutet werden.

1. Vertikalzeile. In horizontal-linksläufiger Transkription:

אניוחננבנ. . . .

d. i. . . . . אנ יוחננ בנ.

Buchstaben: Aleph (unter dem rechten Horn vielleicht die Andeutung eines Ohres) — Naḥasch I (in seinem Verlauf nicht ganz deutlich) — Jod II (mit kurzem Stiel) — Waw — Ḥeth (Kopf weniger deutlich als der Stengel) — Naḥasch I (hier ausnahmsweise nach rechts gerichtet) — Naḥasch I (nicht unbedingt sicher) — Beth II (auffällig hoch; mit sich kreuzenden Zinnen und einem Punkt im Inneren) — Naḥasch I (so besonders wegen des steil heruntergehenden Schwanzes zu deuten; eine schneckenartige Rundlinie unter dem Kopfe läßt auch die Lesung Lamed als möglich erscheinen).

Übersetzung: 'Ich (bin) J-w-ḥ-n-n̤ (= Jōḥanan̤), Sohn [des . . . .].'

Die Inschrift beginnt ebenso wie Nr. 349, 352, 357a mit dem Hinweis des Schreibers auf sich selbst. Wie immer im Sinaitischen ist das Pronomen der 1. Person sgl. (ʾani), ohne Auslautsjod als אנ geschrieben; das auf sein Naḥasch folgende Jod gehört zum folgenden Worte, dem Namen des Schreibers. Von diesem sind die Buchstaben יוחנ unbedingt sicher; zum Schlusse scheint aber noch ein weiteres Naḥasch zu stehen. So haben wir den Eigennamen יוחנ oder יוחננ vor uns. Beide Formen sind gut-hebräisch, wenn auch die erstere bisher nur aus Elephantinetexten (z. B. P. 13488, Kol. V, 10) bekannt ist. In unserem יוחננ liegt die älteste inschriftliche Bezeugung des Gottesnamens Jahu (יהו, יו) vor, wodurch auch der vielumstrittene biblische Name יוֹכֶבֶד, den nach Exod. **6,** 20 die Mutter des Moses trug, eine epigraphische Stütze erhält. Aus unserem Eigennamen läßt sich schließen, daß Jahu ein alter Gott der Hebräer war und wohl auch mit dem Sinai zu tun hatte, nicht aber, daß solches auch für יהוה gelte, da dieser Gottesname eine Weiterentwicklung von יהו darstellt. Auf יוחננ folgte ähnlich wie bei Nr. 357a und wohl auch bei Nr. 350 eine Filiation; von ihr ist uns das Wort בנ 'Sohn' erhalten; während der Vatersname mit dem Unterteil der Stele uns verloren gegangen ist.

2. Vertikalzeile. In horizontal-linksläufiger Transkription:

מהננתנה. . . .

ת
d. i. . . . . מהנ נתנה

Buchstaben: Mem (was Butin als ein senkrecht stehendes Zajin links von Mem liest, ist nichts als der linke Ausläufer des Mem) — He — Naḥasch I (nähert sich auffällig der Fußlinie des He) — Naḥasch I — Taw — Naḥasch I — Taw oder He (als Taw senkrecht unter der Schwanzlinie des Naḥasch, als He mehr nach links anzusetzen).

Man muß mit der entfernten Möglichkeit rechnen, daß statt מהנ ein מנה zu lesen sei, da aus dem Ritzengewirr zwischen Mem und He vielleicht ein Naḥasch herausschaut und die enge Verbindung des Naḥasch mit He die Meinung erwecken kann, es handle sich um ein He mit abnorm verlängerter und geschweifter Fußlinie.

Hält man sich an die meines Erachtens am besten begründete Lesung מהנ נתנה (ת), so ist ihre Erklärung schon bei Nr. 352 gegeben, abgesehen davon, daß dort dem Satze 'Eine Gnadengabe hat sie gegeben' mit dem satzschließenden 'Bəʿalet' ein deutliches Subjekt beigefügt ist. Ist in unserem Texte נתנה zu lesen, so muß damit gerechnet werden, daß auf der kompleten Stele die linke Zeile zu Schlusse ein בעלת (oder מנה) hatte; bei der Lesung נתנת 'du hast gegeben' bedürfte es nicht unbedingt einer solchen Ergänzung, zumal man vokativisches Mana am ehesten vor dem Verb erwartete. Bei dieser Erwägung möchte ich, wenn wirklich נתנת zu lesen ist, der Textlesung מנה נתנת 'O Mana, du hast gegeben' den Vorzug geben. Ich stelle somit zur Wahl einesteils 'Eine Gnadengabe hat gegeben (Bəʿalet)', anderenteils 'O Mana, du hast gegeben', halte aber ersteres für wahrscheinlicher.

So ergibt die Inschrift Nr. 356 nach meiner Auffassung die Übersetzung:

'Ich (bin) Joḥan[an], Sohn des . . . .'
'Gnade hat [Bəʿalet] gegeben'
(oder 'Mana, du hast gegeben!')

Zusatz: Butin liest die Inschrift in wesentlich anderer Weise, nämlich:

ש (?) נתענבבנ
מ
זלנבעלת

was er folgenderweise in Worte abteilt:

שנת ען בבנ◌
◌מ
ז לנ בעלת

Er übersetzt diese: ‘O Ba'alat, kindly answer the sleeps (— my sleep —) in the structures in which people will have spent the night’. In B.s Textform scheint mir unhebräisch: שנת als Plural von שנה ‘Schlaf’, בנמ als Plural einer mit בית gleichgesetzten Neubildung בְּנָה ‘Gebäude, Zelle’, לנ ז im Sinne von ‘in welchen Leute übernachten wollen’, da man solches nicht ohne Zusatz von בַּם und אֲנָשִׁים ausdrücken könnte, endlich die Anrufung der Be'alet mit einem an den Schluß des Ganzen gesetzten Vokativ.

Nr. 349 (Ägypt. Mus. Kairo).
Tafel XXIII/XXIV.

Stele von Mine L, aus rotem Sinai-Sandstein. Höhe gegen 29 cm, Breite 24½ cm. Die Form der Stele zeigt die Unregelmäßigkeit, daß — wohl infolge der Beschaffenheit des Felsgesteins — die linke untere Ecke bogig gehalten ist, was die Möglichkeit der Beschriftung des unteren Stelendrittels wesentlich beschränkt hat. Die Oberfläche der Stele weist starke Verwitterungsspuren auf, besonders auf der linken Hälfte nahe dem Rande, im ganzen unteren Drittel und am rechten Rande von der Mitte abwärts. Vom oberen Rande ist rechts von der Mitte aus auf dem Transport nach Kairo ein kleines Stück ausgebrochen und verloren gegangen, das auf Flinders Petries Photographie noch erkennbar ist.

Die Stele trägt eine Inschrift von sieben linksläufigen Horizontalzeilen, die durch untergesetzte Trennungslinien gegeneinander abgegrenzt sind. Da hierdurch der Raum der einzelnen Zeilen genügend deutlich gemacht war, konnte der Schreiber sich die Freiheit nehmen, gelegentlich ein paar Buchstaben übereinander (statt hintereinander) zu setzen, wovon der obere immer vor dem unteren zu lesen ist. Damit tat er etwas, was der gelegentlich vorkommenden Nebeneinanderstellung von zwei oder drei Zeichen in Vertikaltexten (vgl. Nr. 346, 350, 351) entspricht, und letzten Endes auf ägyptische Schreibregeln zurückgeht. Die Lesung der Inschrift stößt besonders in Zeile 4—7, aber auch zu Ende von Zeile 1 und 3 auf nicht geringe Schwierigkeiten; doch lassen

sich auch auf den verwitterten Stellen der Oberfläche durch Deckung mit Stanniol noch einige Buchstaben bestimmen.

1. Horizontalzeile; in Transkription:

אנחתשפשומ̣ש̣

d. i. אנ חתש̣פשומ̣ש̣

Buchstaben: Aleph (Kopf mit Hörnern, nicht mit Diadem; eine die beiden Hörnerspitzen verbindende Linie gehört, da sie sich noch etwas nach rechts fortsetzt, nicht zu dem Aleph) — Naḥasch I (nicht Jod!) — Ḥeth (Kopf durch Verwitterung der Randpartie undeutlich geworden) — Taw — Schin I (rechte Windung fehlt jetzt infolge Abbröckelns des erwähnten kleinen Randstückes) — Pä (rhombisch, daher nicht = Zajin) — Schin I + Waw (ligiert) — Mem (am oberen Rande einer tiefen Querfurche eben noch erkennbar) — Schin I (unsicher; aus Spuren des rechten Bogens erschlossen). — Übereinander (doch so, daß der obere Buchstabe rechts über den unteren hinausreicht) sind gesetzt: Ḥeth und Taw, Schin I und Pä, Mem und Schin I.

Übersetzung: ‘Ich (bin) Ḥ-t-š-p-š-w-ṃ-ṣ̌’.

Der Schreiber nennt sich zuerst mit seinem Namen, vgl. Nr. 352, 356: ‘Ich (אנ) bin …’. Der nun folgende Eigenname füllt anscheinend die Zeile bis zu ihrem Ende. Wenn ich mit Recht das Schin mit dem zum Kreise vervollständigten linken Bogen als Ligatur von Schin + Waw erklärt habe (wozu die Ligatur von Naḥaš II + Waw in Nr. 358 zu vergleichen ist), so kann wegen der großen Zahl von Buchstaben nicht gut an einen semitischen Eigennamen gedacht werden, vollends nicht, wenn zwischen Taw und Pä ein Schin I zu Recht angesetzt ist. Die Länge des Namens läßt auf dessen ägyptische Natur schließen. Nehme ich ח.פש. als unbedingt sicher bestimmt, und können für die durch Punkte angedeuteten Buchstaben mit hoher Wahrscheinlichkeit die Werte ח ש ו eingesetzt werden, so kommt für den Namen ein Schriftbild heraus, das sich mit ägyptischem Ḥ3tšpśwt, d. i. Ḥatšepśu(t), so genau deckt, wie es bei seiner semitischen Transkription überhaupt möglich ist. Daß das 3 bei dieser nicht berücksichtigt ist, hat nach K. Sethe als normal zu gelten. Die Entstehung unserer Stele um die Zeit 1500—1470 bürgt dafür, daß in diesem חתשפשו = Ḥ3tšpśwt der Name der Pharaonin Ḥatšepśu(t) steckt, zumal uns diese Frau schon bei Nr. 346 im Bilde und wahrscheinlich auch in der Schrift entgegen-

getreten ist. Aber חתשפשו bildet nur den ersten Teil eines komponierten Eigennamens; ihm folgt noch eine aus zwei Buchstaben bestehende Ergänzung. Die Häufigkeit der Personennamen, deren zweiter Teil das Verbum mś (= מש) 'ist geboren' bildet, in der Zeit des Beginns der XVIII. Dynastie legt die Vermutung eines in dieser Weise gebildeten komponierten Namens nahe; Buchstabenreste, deren Herstellung zu מ und ש sich besonders empfiehlt, stützen diese Vermutung. Dann läge die Namensform חתשפשומש mit der Bedeutung '(Eine) Ḥatšepśu(t) ist geboren' oder '(Eine) Ḥatšepśu(t) ist Kind' hier vor. Gegen sie hat K. Sethe eingewendet, daß sie nicht den Bedingungen entspräche, unter denen die mit -mś komponierten Eigennamen in Ägypten aufträten; denn bei diesen sei der erste Teil immer der Name einer männlichen Gottheit. Aber stellte Ḥatšepśu(t) nicht wie alle Pharaonen eine Gottheit in Menschengestalt vor? Und gab sie sich in Bild[1] und Wort nicht gerne als männliches Wesen? Übrigens pflichten die Ägyptologen in ihrer Gesamtheit der Hypothese Sethes durchaus nicht restlos bei, und der Bearbeiter der ägyptischen Eigennamen für das Berliner Wörterbuch, Prof. Ranke, glaubt mit einer Entscheidung über das Wesen der mś-Kompositionen noch zurückhalten zu müssen. Wenn somit die Lesung der ersten Zeile von Nr. 349 so gut wie sicher den Eigennamen חתשפשומש ergibt, so darf der semitische Epigraphiker diesen Namen als semitisch buchen, ohne eine endgültige Entscheidung der Ägyptologen über die ägyptischen mś-Namen abzuwarten.

2. Zeile; in Transkription:

רבנאבנמוׅ

d. i. רבנ אבנמ וׅ

Buchstaben: Resch — Beth I — Naḥasch I — Aleph (mit Hörnern und Nasenband; die linke Maulpartie ist nicht deutlich herausgekommen) — Beth I — Naḥasch I — Mem. — Wenn das folgende Zeichen Buchstabencharakter hat, so ist wohl nur an Waw zu denken.

Übersetzung: 'Oberer der (Edel-) Steinarbeiter'.

Dem Namen des Schreibers folgt ein Titel. Seine Stellung hinter dem Namen entspricht semitischem Sprachgefühle, während der Ägypter

[1] Vgl. ihre von mir als Titelbild der AHIS gewählte Sphinxdarstellung aus dem Berliner Museum.

den Titel eines Mannes gewöhnlich vor dessen Namen setzt. Der erste Teil des Titels ist das von Nr. 346, r. S., her bekannte Wort רבנ, das sicher 'Oberer' bedeutet, ob auch unklar bleibt, ob es רִבֹּן oder רַבָּן zu lesen sei. In dem zweiten Teile könnte ein אֲבָנִם 'Steine' bzw. 'Edelsteine' oder auch ein אַבָּנִם 'Stein- (bzw. Edelstein-) Arbeiter' stecken. In Verbindung mit 'Oberer' paßt nur die zweite Lesung. Nun fehlt zwar im Wortschatze der Bibel die Bildung אַבָּן; aber sie steht zu אֶבֶן 'Stein' oder 'Edelstein' in demselben Verhältnis wie רַקָּח 'Gewürzhändler' zu רֶקַח 'Gewürz' oder wie קַשָּׁת 'Bogenschütze' zu קֶשֶׁת 'Bogen', kann also recht wohl im Hebräischen vorhanden gewesen sein. — Als eine entfernte Möglichkeit der Erklärung des Titels möchte ich seine Zerlegung in רַב נַאֲבָנִם = רב נאבנמ 'Oberer der (Edel-)Steinminen' bezeichnen. Sie empfiehlt sich in Hinsicht auf seinen ersten Teil, das im Bibelhebräischen oft in Verbindung mit folgendem Genitiv vorkommende Wort רַב 'Oberer von . . .'; ob aber dem Hebräischen ein מַאֲבָן* = נַאֲבָן '(Edel-) Steinmine' zugeschrieben werden kann? Daß anlautendes m bei Konkurrenz mit einem anderen Labiallaut in n übergehen kann, beweisen nicht nur viele dementsprechende Fälle des Akkadischen, sondern auch die ägyptischen Lehnwörter der Bibel נֹף (aus äg. Mennupe) 'Memphis' und נֹפֶךְ (aus äg. mfkȝ·t) 'Malachit'; aber bei echthebräischen Wörtern (vielleicht mit Ausnahme von späthebr. מִבְרֶכֶת = נִבְרֶכֶת 'Teich') ist dieser Lautübergang bisher nicht belegt. So halte ich meine erste Erklärung des Titels für die nächstliegende. — Falls das Zeichen zu Schluß der Zeile Waw zu lesen ist, würde es die Verbindung des ersten Titels mit dem in Zeile 3 folgenden darstellen.

3. Horizontalzeile; in Transkription:

סראׅבׅמנׅהׅבסנׅי

d. i. סר אׅב מנׅהׅ בסנׅי

Buchstaben: Samech (mit Rücken-, vielleicht auch Bauchflosse, schwanzlos) — Resch — Ligatur (aus Aleph und Beth bestehend?) — Mem — Naḥasch I (nicht sicher zu bestimmen) — He (in den Formeinzelheiten nicht deutlich) — Beth I — Samech (hart an der oberen Richtungslinie; mit Schwanz) — Naḥasch I (in seiner rechten Hälfte fast mit der Oberseite des Beth zusammenfallend; nicht ganz sicher) — Jod II (auf Stanniol erkennbar). — Es steht Naḥasch über He, Samech über Naḥasch und

Jod. Die gedrängte Schreibung der letzten sechs Buchstaben erklärt sich daraus, daß der Stein am Zeilenende zum Beschreiben zu rauh war.

Übersetzung: 'Oberaufseher der Wiese (?) der Mana (?) auf Sinai (?)'.

Dem Titel von Zeile 2 wird hier ein weiterer hinzugefügt. Das geht deutlich aus dem ersten Worte סר 'Oberer, Oberaufseher' hervor, worin uns bibl. hebr. שַׂר entgegentritt. Bemerkenswert, aber nicht zu beanstanden ist hier die Schreibung von Sin durch Samech, da solche auch in der schon geregelten Orthographie der Bibel bei einer Anzahl von Wörtern vorkommt. Die Deutung des Folgenden steht auf unsicherem Boden. Das dritte Zeichen nimmt eine Sonderstellung im Rahmen des Sinai-Alphabetes ein; ich möchte in ihm eine Ligatur sehen, die Aleph und Beth II in sich vereinigt und das Wort אב darstellt. Seine Bedeutung nehme ich als 'Wiese', gemäß arab. 'abbu 'Wiese, Gras' und bibl. hebr. אִבֵּי הַנַּחַל 'Wiesen des Flußtales' (Cant. **6,** 11) und עֹדֶנּוּ בְאִבּוֹ לֹא יִקָּטֵף 'Noch ist es (— das Sumpfgras —) auf seiner Wiese nicht geschnitten' (Hiob **8,** 12)[1]. Der Titel 'Oberaufseher der Wiese' könnte damit begründet werden, daß nach Nr. 346, Vorderseite, sich auf Sinai eine 'Viehweide' (מרעית) befand. Das Folgende wird eine nähere Bestimmung von אב darstellen. Wenn מַנָה den Namen der Sinai-Göttin Mana (vgl. Nr. 353, 354, 357) enthält, so handelt es sich um eine Weide für das dieser Göttin oder auch ihrem Tempel gehörige Vieh (בהמת, vgl. Nr. 346). Mit dem sicher zu lesenden Buchstaben ב wird anscheinend eine Ortsbestimmung eingeleitet. Da in Nr. 346, r. S., auf ב (= בְּ 'in' oder ב[מש] 'Genossenschaft von . .') und in Nr. 352 auf על 'für' der Ortsname סני 'Sinai' folgt, so empfiehlt sich für die drei letzten Zeichen der Zeile trotz der Unsicherheit von Naḥasch die Lesung סני als das Nächstliegende. Es wurde schon bei Besprechung von Nr. 346 die Vermutung geäußert, der Schreiber von Nr. 349 könne in Denkmal Nr. 346 bildlich dargestellt sein.

4. Horizontalzeile; in Transkription:

אִנְנאשנפשו

d. i. אִנְ (?) נאש נפשו

[1] Die bisherigen Deutungen der beiden Stellen sind ungenügend.

Buchstaben: Deutlich zu bestimmen sind die acht aufeinanderfolgenden Buchstaben Naḥasch (über א) — Aleph (mit Nasenband) — Schin II — Naḥasch I — Pä — Schin I + Waw in Ligatur (wie in Zeile 1) — Naḥasch I (aus der erhaltenen linken Hälfte zu rekonstruieren). — Vor diesen acht Buchstaben haben noch zwei bis drei weitere gestanden, über die infolge Verwitterung des Steines nur noch Vermutungen gewagt werden können, und zwar in der Richtung, daß der erste ein Aleph und der zweite (nach Resten einer Schlangenlinie zu schließen) ein Naḥasch II gewesen sei. — Es steht Naḥasch I über Aleph.

Übersetzung: '[Ich seufzte: ?] Es ist vergeblich! Gebt mir (neues) Leben!' oder '[Ich bin] verzweifelt. Gebt mir (neues) Leben!'

Die beiden sicher zu lesenden Wörter נאש נפשו sind auch mit Sicherheit zu erklären. In נאש liegt bibl. נוֹאָשׁ (Part. Niphal von יאש) 'verzweifelt' oder (als Satz) 'Es ist vergeblich' vor; in letzterer Bedeutung hat es in der Bibel stets das Verb אמר 'sprechen' vor sich. נפשו wird Imperativ Plur. des Piel von נפש sein, das im Arabischen und Aramäischen 'neu beleben' bedeutet und auch für das Hebräische gemäß der Niphal-Form יִנָּפֵשׁ 'Atem schöpfen' in dieser Bedeutung angesetzt werden darf. Zusammengenommen bilden beide Worte den an eine unbestimmte Mehrheit vermutlich von Göttern gerichteten Hilferuf eines Verzweifelten, der sich am Ende seiner Kräfte fühlt. Ein allein stehendes נאש ist dabei nicht gut denkbar; es muß durch ein auf die Person des Sprechers gehendes Wort eingeleitet gewesen sein. Man könnte an אנ 'Ich' denken; aber durch Zeile 5 ff. wird für Zeile 4 ein Vergangenheitsausdruck verlangt, wozu ein אנ נאש nicht genügt. Würde man אנ zu אנת = אָנַתְ 'ich stöhnte' ergänzen — wofür auf der verwitterten Stelle der Inschrift Platz genug wäre —, so entspräche der Ausdruck allen Anforderungen, und die ganze Zeile atmete dann den Geist, wie er in verschiedenen altthamudischen Stoßseufzern an die Gottheit sich kundgibt, z. B. in Jaussen-Savignac 213

..צק בי אלי נאמת צי לנ

'. . Bedrängnis ist in mir. O mein Gott, ich stöhne: Gib uns Licht!' der also keineswegs nur Eigentümlichkeit der hebräischen Psalmen ist (z. B. Ps. **6,** 3 'Erbarme dich, Jahwä; denn ich bin kraftlos! Heile mich!'), vielmehr über die semitische Welt hinaus sogar nach Ägypten hin zu verfolgen ist, wo z. B. ein Beter sich an Amon Re mit den Worten

wendet 'Rufe ich zu dir, wenn ich betrübt bin, so kommst du, daß du mich rettest, daß du dem Gebeugten neuen Atem gebest'[1].

5. Horizontalzeile; in Transkription:

וְמשותנִי..

d. i. וְמשותנ ִי..

Buchstaben: Nahe dem Rande etwas, was ein Waw sein könnte — Mem (trotz der undeutlichen mittleren Windung sicher) — Schin I (unter der linken Hälfte des Mem) — Waw — Taw (scheint mit Waw ligiert zu sein) — Naḥasch I (sicher). — Es folgt ein Zeichen, das in seiner Form die Mitte zu halten scheint zwischen Jod I und Jod II. Auf dem jetzt verwitterten Raume zwischen ihm und dem Stelenrande wäre noch für weitere zwei Zeichen Platz.

Übersetzung: '[Und] du berührtest mich ...'.

Die unbedingt sichere Lesung משותנ führt auf bibl. מַשּׁוֹתִינִי oder מַשּׁוֹתָנִי 'du griffest nach mir' (von מַשׁ 'tasten, greifen'); zur Schreibung des Suffixes der 1. pers. sgl. -ni vgl. נפשונ von Zeile 4. Es wird der Akt der Rettung aus der verzweifelten Lage zu neuem Leben hier ähnlich geschildert wie in Psalm **18,** 17:

יִשְׁלַח מִמָּרוֹם יִקָּחֵנִי יַמְשֵׁנִי מִמַּיִם רַבִּים

'Er (Jahwä) langte herab aus der Höhe und ergriff mich;
Er zog mich heraus aus großen Wassern' —

nur mit dem Unterschied, daß das 'Ergreifen' hier zu einem 'Berühren' gemildert ist, welches zur Rettung des Unglücklichen durch die Gottheit genügte. Das Wort משותנ läßt unklar, welche Gottheit angeredet wird. Die Nennung der Göttin Mana im zweiten Titel des Schreibers wird auf Zeile 5 kaum nachwirken, zumal hinter Zeile 3 ein Sinnabschnitt anzusetzen ist. Es ließe sich denken, daß bei einer Danksagung, die am Orte der Manifestation der Mana angebracht war, ein bloßes 'Du' als Anrede an diese Gottheit genügt hätte. Vielleicht aber ist mit dem Verluste eines Vokativs zu rechnen, der früher einmal den jetzt zeichenleeren Raum zwischen משותנ und dem Stelenrande gefüllt hätte. Ein Wort wie מנה hat keinesfalls in ihm gestanden. Ob בעלת? oder — da das nicht deutliche letzte Zeichen stark an Jod erinnert — יהו (Gott) 'Jahu'? Das ein Jahu-Kult bei den Sinai-Hebräern bestanden

[1] A. Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt (Sitzungsber. der Pr. Ak. d. W., 1911, S. 1086 ff.).

hat, ist aus dem Eigennamen יוחננ von Nr. 356 zu schließen. Über die Möglichkeit einer Verbindung von Jahu mit dem in einem besonderen Speos des Sinai-Tempels verehrten Śapdu = Śaddu = שַׁדַּי siehe meine Ausführungen in AHIS, S. 86 f. und unten in Teil IV, 1.

6. Horizontalzeile; in Transkription:

נושעתמ.

d. i. נושעת מ.

Buchstaben: Naḥasch I (zu Zweidritteln deutlich sichtbar) — Waw (auf Stanniol noch zu erkennen) — Schin I — Ajin — Taw (sicher) — Mem (aus Resten der Windungen hypothetisch erschlossen). — Am Ende der durch die Einbiegung des Randes stark verkürzten Zeile ist noch ein Buchstabe zu vermuten. — Waw ist links unter Naḥasch geschrieben; das vermutlich hinter Taw zu lesende Mem beginnt aus Platzmangel schon über diesem Buchstaben.

Übersetzung: 'Ich bin gerettet v[on]'.

Zweifellos tritt uns in dem sicher zu lesenden Worte נושעת bibl. hebr. נוֹשַׁעְתִּי 'Ich bin gerettet' entgegen, von dessen Wurzel ישע auch im Thamudischen verschiedene Ableitungen vorkommen (z. B. תעת Hilfe', תע 'hilf', der Eigenname יהתע). Daß hier im Gegensatz zu 'נאש (= nō'aš < nau'aš) ō < au durch Waw angedeutet ist, kann nicht befremden, da die Setzung von Vokalbuchstaben im Sinaitischen anscheinend ganz ungeregelt ist. Nach dem hebräischen Sprachgebrauch sollte hinter נושעת die Präposition מנ 'von' stehen; so liegt es nahe, hinter dem restweise erhaltenen Mem den Verlust eines Naḥasch anzunehmen.

7. Horizontalzeile; in Transkription:

פש.י

Buchstaben: Pä (aus der erhaltenen linken Hälfte, die auch Flinders Petries Kopie hat, sicher zu bestimmen) — Schin I — Unsicheres Zeichen — Jod II (dünn geritzt, nur auf Stanniol eben zu erkennen). — Weitere Buchstaben hatten auf dem durch die Randumbiegung sehr knapp gewordenen Raume nicht Platz.

Übersetzung: 'Meinen Sünden'.

Schluß der Phrase von Zeile 6 'Ich bin gerettet von ..'. Da der biblisch-hebräische Sprachcharakter unserer Inschrift hinlänglich feststeht und in den Zeilen 4—6 auch der Geist alttestamentlicher Re-

ligiosität zu spüren ist, so ist der Weg zur Ergänzung von פש.י gegeben. Unter Vergleichung von bibl. hebr. פֶּשַׁע, das sowohl 'Sünde' wie 'Folge einer Sünde' (z. B. 'Krankheit') ausdrückt, lese ich פשעי in der Bedeutung 'meine Sünde' (= פִּשְׁעִי) oder 'meine Sünden' (= פְּשָׁעַי) und denke dabei nicht an eine Befreiung des Verzweifelten von moralischer Schuld, sondern entsprechend seiner Bitte um '(neuen) Lebensatem' an Herstellung seiner Gesundheit. Damit würde man sich auch den Gedankengängen des zu Zeile 4 erwähnten ägyptischen Liedes an Amon Re nähern, dessen Verfasser ein Kranker ist, 'der der Gewalt des Amon wegen seiner Sünden verfallen war'. Endlich bietet auch die thamudische Inschrift, Huber 648/24 (rechte Seite), den Ausdruck טב ותוב לדֿת 'Heilung und Vergebung von Schaden', so daß die Idee des Zusammenhanges von Sünde und Krankheit, von Vergebung und Heilung als gemeinsemitisch anzusehen ist.

Die sieben Zeilen der Inschrift Nr. 349 besagen also nach den vorstehenden Ausführungen folgendes (wobei das Sicherbestimmte gegenüber dem Vermuteten durch Fettdruck hervorgehoben ist):

Ich (bin) **Hatšepšu-**mš,
Oberer der (Edel-) **Steinarbeiter,**
Oberaufseher der Wiese der Mana auf Sinai.
[Ich seufzte:] **Es ist vergeblich: Gebt mir** (neues) **Leben!**
Und **du berührtest mich** [o . . .]
und **ich bin gerettet** von
meinen Sünden.

So aufgefaßt stellt die Inschrift Nr. 349 ein hervorragendes Denkmal altsemitischer und speziell althebräischer Frömmigkeit dar, wenn ihr auch nicht die hohe geschichtliche Bedeutung zukommt, die ich ihr in AHIS zugesprochen hatte in der Annahme, daß sie eine Danksagung an die Pharaonin Ḥatschepschu enthalte, die von dem Dankenden als seine Wohltäterin bezeichnet wäre, da sie ihn 'aus dem Nil gezogen' (משותנ מנ יאר) und 'über den Pronaos' der Mana 'auf Sinai' gesetzt hätte. Immerhin deutet der Text auf die Zeit der Ḥatschepschu durch den Eigennamen חתשפשומשׁ, und der Mann, der ihn getragen hat, muß in einem näheren Verhältnis zu der Pharaonin gestanden haben. Ob eine Möglichkeit besteht, mit dieser Inschrift die biblische Mosesgeschichte zu beleuchten, wird später in Verbindung mit dem Vorkommen

des Namens משה in sinaitischen Texten behandelt werden. Der Fortfall meiner früheren Lesung יהו = '(Gott) Jahu' in Zeile 3 erschüttert nicht meine These, daß dieser Gott von den Sinai-Hebräern verehrt worden sei, was jetzt durch den Eigennamen יוחנ von Nr. 356 erhärtet werden kann.

Zusatz. Butin, der angibt, Gelegenheit gehabt zu haben, unsere Stele mit höchster Gründlichkeit zu studieren, hat — wie ich mit Sicherheit behaupte — in der Lesung ihrer Buchstaben und der Deutung des Gelesenen keine glückliche Hand gehabt. Nach ihm lautet die Inschrift:

אנת ז ש.
רב נצבנ מש
ער ימ....
...אח נז..
....ט. על.
מש......
.ש......

Den Inhalt nimmt er für ein Gebet an Bəʿalet, das sich ungefähr so wiedergeben ließe: 'M-š, head of the stele-setters, has erected this libation (vase)-altar (?); arise, now, o Baʿalat . . . the brother of the prince (of thy devotee) . . . M-š . . . -š' oder 'I, T-z, have appointed M-š as head of the stele-setters; arise etc.'.

Als hebräisch kann wohl kaum ein Wort dieser Wiedergabe angesprochen werden, weder אנת 'Rauchopferaltar', noch נצבנ 'stele-setters' (mit unrichtiger Berufung auf Nr. 346), noch ער (= עוּרִי) in der Bedeutung 'erhebe dich', noch ימ in der Bedeutung 'jetzt, sofort', noch נז[ר] als 'Fürst' (trotz Gen. **49,** 26). Und daß der Eigenname מש in sieben kurzen Zeilen dreimal vorkommen soll, hat wenig innere Gewähr.

d) Eine Bittinschrift in Graffitoform.

Nr. 358.

Tafel XXV.

Felsinschrift, von der amerikanischen Sinai-Expedition 1927 entdeckt und kopiert, von Prof. A. Hjelt 1928 photographiert. Die Kopie hat der Photographie nur das eine voraus, daß sie die beiden ersten Zeichen der rechten Zeile, welche auf jener fehlen, mitberücksichtigt. Die vorzügliche Ausführung der Photographie macht dieselbe zum gegebenen

Ausgangspunkt des Studium von Nr. 358. Als Ort der Inschrift bezeichnet der amerikanische Fundbericht (in The Serābīt Inscriptions, S. 5) das dunkelste Innere des Stollens M, der einige Minuten nördlich vom Stollen L liegt. In starkem Gegensatz dazu stehen briefliche Angaben von Professor A. Hjelt und Professor J. Lindblom, sie hätten die Inschrift 'in der Öffnung von Stollen M' 2 bis 3 Meter vom Eingang entfernt gefunden und photographiert. Daß die Angaben der Amerikaner wie der Finnländer sich auf eine und dieselbe Inschrift beziehen, macht eine Vergleichung von Kopie und Photographie zweifellos. So steht man vor einem Rätsel, das zu lösen einer neuen Besichtigung des Plateaus Serābiṭ vorbehalten sein wird. Über die Masse der Inschrift ist bisher nichts verlautet.

Nr. 358 besteht aus zwei kurzen Vertikalzeilen, unter welche ein horizontaler Strich geritzt ist. Die linke Zeile ist bis auf ihr letztes Drittel durch Abschlagen von Gestein zerstört; die rechte scheint bis auf eine kleine Beschädigung des 4. Zeichens von oben wohlerhalten zu sein. Zwischen dem 3. und 4. Zeichen zeigt sich ein roh gemeißelter Schrägstrich, der keinenfalls einen Buchstaben bedeutet. Ich nehme an, daß die linke Zeile als die erste zu gelten hat.

1. Vertikalzeile: Von ihr, die ursprünglich neun oder zehn Buchstaben enthalten haben wird, sind nur noch die letzten vier zu bestimmen und zwar als

ניחל

d. i. wohl [ב....]נ יחל

Buchstaben: Naḥasch I (aus der charakteristischen rechten Hälfte sicher zu erschließen) — Jod II — Ḥeth (aus der Kopfpartie, die einen Blumenkelch mit drei Blättern darstellt, zu erschließen) — Lamed. — Die nebeneinander stehenden Buchstaben Ḥeth und Lamed sind wie die analog gruppierten Lamed und Taw von Nr. 352, untere Hälfte, 3. Zeile, hintereinander zu lesen.

Übersetzung: '.... S-]ohn des Jaḥel'.

In den letzten drei Buchstaben steckt der Eigenname יחל, den man im Hinblick auf den altbiblischen Namen יַחְלְאֵל (nach Gen. **46,** 14, Num. **26,** 26 ein Sohn des Zebulun) יַחֵל zu lesen haben wird. Das ihm vorhergehende נ als בנ 'Sohn' zu ergänzen, wird durch den von einer Filiation begleiteten Eigennamen der mittleren Vertikalzeile von Nr. 353

nahegelegt, was weiter auf Ausfüllung des verloren gegangenen Stückes der Zeile durch ein אנ 'Ich bin . .' und einen nicht besonders langen Eigennamen führt (vgl. Nr. 349, 1. Zeile, Nr. 352, oberes Stück, 1. Zeile und Nr. 356, r. Zeile).

2. Vertikalzeile: Ihre Zeichenfolge ergibt linksläufig transkribiert:

..רצפעלנו

d. i. ..רצ פעלנו

Buchstaben: Man muß nach der Kopie mit zwei Buchstaben rechnen, die nicht mit auf die Photographie gekommen sind; in der Gestalt, wie sie die Kopie zeigt, sind sie unlesbar. — Es folgen: Resch (aus der von der Photographie gegebenen unteren Hälfte sicher zu erschließen, zumal die Kopie für das Vorhandensein einer Scheitellinie spricht) — Ṣadä (links etwas beschädigt, in der Form mit dem Ṣadä von Nr. 357, Vertikalzeile, übereinstimmend) — Pä (in der typischen Rhombusform) — Ajin (Auge, dessen Pupille auffälligerweise nicht den oberen Rand berührt) — Lamed — Naḥasch II, in dessen mittlere Windung ein sie links überschneidendes Waw gesetzt ist, wodurch der Anschein erweckt wird, als läge ein in der Mitte verzeichnetes Mem vor).

Übersetzung: '.. Hab Wohlgefallen an unserem Werke!'

Die beiden Buchstaben רצ erkläre ich als einen Imperativ fem. gen. von רצה = bibl. hebr. רְצִי 'Hab Wohlgefallen!'; der Auslautsvokal ist hier so wenig geschrieben wie bei שמע von Nr. 357, horiz. Zeile, oder bei ק von Nr. 351. Die Bitte ergeht wie im ersten dieser Fälle an die Sinai-Göttin Mana. Das folgende Wort פלענו enthält das Objekt zu 'Hab Wohlgefallen!'; dieses besteht aus פעל = bibl. hebr. פֹּעַל mit dem Suffix der 1. pers. plur. נו. Somit richtet der Schreiber an die Mana die gleiche Bitte, wie sie Moses an Jahwä richtete mit den Worten (Deut. **33,** 11):

[ברך יהוה חילו] וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה

'[Segne, Jahwä, seinen Wohlstand] und hab Wohlgefallen an dem Werke seiner Hände!'

Daß ein einzelner für etwas bittet, was eine mit ihm verbundene Gemeinschaft anbetrifft, begegnete uns schon in Nr. 357, horiz. Zeile. Man kann hier an die Gemeinschaft der אבנמ 'Edelsteinarbeiter' (vgl. Nr. 349, 2. Z.) denken, zugleich aber, wie es Nr. 357 an die Hand

gibt, hinter der Arbeitergemeinschaft eine Gruppe von Stammesgenossen vermuten, die in den Bergwerken der Ägypter auf Sinai Frondienste verrichten mußte. Bei einer bunt durcheinander gewürfelten Arbeiterschaft wäre es wohl kaum zu einem Gemeinschaftsgefühl gekommen, das sich in Bitten an die Sinai-Göttin ausgesprochen hätte.

Zusammengefaßt besagen somit die beiden Zeilen von Nr. 358:

'[Ich bin . . ., S]ohn des Jaḥel.
. . Hab Wohlgefallen an unserem Werk!'

Zusatz: Butin liest die Inschrift also:

ר?בספעלמ
גד?ל |||

Daraus bildet er den Satz

ר.בס פעל מגדל 3

Diesen übersetzt er: 'R·bs made 3 towers.'

Seine Annahme verschiedener neuer Buchstaben, der seltsame Eigenname R·bs, die grammatische Unmöglichkeit zur Zahl 3 ein Nomen im Singular zu setzen, endlich die Unwahrscheinlichkeit der Beurkundung der Errichtung von drei Türmen durch ein in einem Stollen angebrachtes kleines Graffito machen diese Übersetzung eigentlich schon von vornherein unannehmbar.

III. Teil.

Sprachliches und Lautliches.

1. Die Sprache der altsinaitischen Inschriften.

Die Erklärung der altsinaitischen Inschriften hat ergeben, daß ihre Sprache ein Idiom ist, welches in allen wesentlichen Erscheinungen mit dem Hebräischen, wie es uns die Bibel besonders in ihren älteren Teilen bietet, übereinstimmt. Ausschlaggebend für den hebräischen Sprachcharakter des Altsinaitischen sind besonders folgende Einzelzüge:

a) die Bildung des nichtsegolaten weiblichen Nomens auf ־ה (=ָה): מנה (מָנָה) 'Manā', die des segolaten weiblichen Nomens auf ת (=ֶת): בעלת (בְּעַלֶת) 'Beʿalät', תנת (תֵּנֶת) 'Gabe', בת (בַּת < בֵּנֶת) 'Tochter';

b) die Bildung des Plurals des männlichen Nomens auf ־ם (=ֵם): אבנם (אַבָּנֵם) 'Steinarbeiter', event. רבנם 'Obere';

c) die Bildung der 3. pers. sgl. fem. Perf. des regelmäßigen Verbs auf ־ה (=ָה): נתנה (נָתְנָה) 'sie hat gegeben', die des Verbums לה auf ת (ָת): שלת (שָׁלָת) 'sie ist befriedigt';

d) die Bildung des aktiven Kal-Partizips mit mittlerem ō (ו): שוכבה[1] (שׁוֹכְבָה) 'ruhend';

e) die Bildung des Kal-Infinitivus constr. nach dem Typus ḳətol: סגוה[2] (סְגוֹה) 'Vielwerden';

f) die Bildung des Piʿʿal-Infinitivus constr. nach dem Typus ḳittūl: יחוד (יִחוּד) 'Weihung';

g) die Bildung des Puʿʿal-Partizips nach dem Typus məḳuttal: מאהב (מְאֹהָב);

h) die Einschiebung eines ō (ו) vor konsonantischer Endung im Perfekt des Verbums med. gemin.: משותנ (=מַשּׁוֹתְנִי) 'du hast mich berührt';

[1] Nicht sicher.
[2] Nicht unbedingt sicher.

i) die Bildung eines Niphals mit passivischer Bedeutung, wobei das Perfekt und Partizip der Verba primae Jod in der ersten Silbe ein ō (ו) zeigen: נושעת (= נוֹשַׁעְתִּי) 'ich bin gerettet', wohl auch נאש (נֹאָשׁ) 'verzweifelt';

k) die Bildung des Hiphil des Verbum primae Jod mit ō (ו) in der ersten Silbe: יוספאל (יוֹסִפְאֵל) 'Jōsiph'ēl';

l) die Kontraktion von nebentonigem -ahu zu ō (ו): יוחננ (יוֹחָנָן) ‚Jōḥanān';

m) die Formen des Demonstrativpronomens זֶה, (זֹת), אֵלֶּה: זה (זֶה) s. Nr. 353, זת (זֹת) vielleicht Nr. 351, אלה (אֵלֶּה) s. Nr. 352.

Den biblisch-hebräischen Sprachcharakter des Altsinaitischen bestimmen ferner Wurzeln und Bildungen wie: אהב 'lieben' (wovon מְאֹהַב), חק 'einritzen, schreiben' (wovon חָק), יאש 'verzweifeln' (wovon נֹאָשׁ), יחד 'weihen' (wovon יִחוּד), *ישע 'retten' (wovon נוֹשַׁעְתִּ), יסף 'hinzugeben' (wovon יוֹסִפְאֵל), מכם 'Zinsen' (wovon מֶכֶם und מֹכֵם), נשה oder נשא 'leihen' (wovon מַשֶּׁה 'Darlehen'), סב 'umgeben' (wovon מְסַאבֵּי 'im Umkreis von . .'), סר = שַׂר 'Oberaufseher', עֵדָה 'Gemeinschaft' (wovon stat. constr. עֲדַת), שלו 'befriedigt sein' (wovon שָׁלָת).

Mit biblisch-hebräischen Eigennamen decken sich die folgenden altsinaitischen: אלישיב (אֶלְיָשִׁיב), יוחננ (יוֹחָנָן), יחל (יַחְלְאֵל) יוספאל ([יוֹסִפ]אֵל), מנשה (מְנַשֶּׁה) משה (מֹשֶׁה), סני (סִינַי).

An Wortbildungen, die das Alte Testament nicht überliefert hat, bieten die altsinaitischen Inschriften nur נצב im Kal '(Proskynema) errichten' und מנמ 'Schlafstelle; מהנ 'Gnadengabe' dürfte mit bibl. מָן (Ex. **16,** 15) und גנ 'Grab(-Kammer)' mit קֵן 'Zelle' (Gen. **6,** 14) identisch sein.

Von dem Moabitischen, das im allgemeinen als Hebräisch zu gelten hat, unterscheidet sich das Sinaitisch-Hebräisch durch die Plural-Endung ־ִם (statt ־ִן), vom Altphönizischen durch die Endung der 3. pers. sgl. fem. des Perfekts ־ָה (statt ־ת)[1], vom Altaramäischen durch die Plural-Endung ־ִם (statt ־ִן) und בֵּן 'Sohn' (statt בַּר) sowie בַּת 'Tochter' (statt בְּרַת). Durch die Sinai-Inschriften wird somit die Existenz eines hebräischen Idioms, wie es die Bibel vertritt, für die Zeit um 1500 v. Chr. gewährleistet. Ob diese Sprache damals auf der Sinai-Halbinsel boden-

[1] Vgl. Ebeling, Das Verbum der El-Amarna-Zeit, S. 20.

ständig war, oder ob sie daselbst von Landfremden, die im Gefolge von Ägyptern nach dort gekommen waren, gesprochen und geschrieben worden ist, läßt sich nicht entscheiden.

2. Alphabetische Zusammenstellung der in den altsinaitischen Inschriften vorkommenden Wörter.

א אב (?) (= אֵב) 'Wiese' (?) (349, 3)
אבנמ (= אֲבָנִים) '(Edel-)Steinarbeiter' (346, r. S., 359)
אהב (?) (350, 2)
אלה (= אֵלֶּה) 'diese' (350, 1)
אלישיב (= אֶלְיָשִׁיב) EN (357)
אמרי (= אִמְרִי oder אֲמָרַי) 'mein Wort' oder 'meine Worte' (357)
אנ (= אֲנִי) 'ich' (349, 1; 352, o. H., 1; 356, 1)

ב ב (= בְּ) 'in, auf' (346, r. S.?; 349, 3 ?)
[בה]מת (בְּהֵמֹת) 'Großvieh' (346, v. S., l.)
בינשמש (= בִּינְשֶׁמֶשׁ) oder בינמש EN (351, 1)
בנ (= בֵּן) 'Sohn' (353, m. Z.; 355, l.; 356, 1 ?; 358 ?)
בעלת (= בְּעַלֶת) 'Herrin', Beiname der Mana (345 r. und l., 346, v. S., 347a ?, 348, 353 r. S., 354)
בת (= בַּת) 'Tochter' (352, 1)
בת (= בֵּית) 'Haus' (353, r.)
גנ (= קֵן) 'Grab des . .' (353, m. Z.)

ג גני (= קִנִּי) 'mein Grab' (352, u. H., 1)

ו ו (= וְ) 'und' (349, 2, 5, 6 ?)

ז זה (= זֶה) 'dieser' (353, r. und l.)
זת (= זֹאת) 'dieses' (351, 1?)
חמע (= שִׁמְעִי) 'höre' (357)

ח חק (= חָק) 'Zeichner, Schreiber' (353, l.)
חתשפשומש EN (349, 1)

ט טחותמש EN (351, 2)
יוחננ (= יוֹחָנָן) EN (356)

י יחוד (= יִחוּד) 'Weihgabe' (345, l.)
יחל (= יַחֵל) EN (358)
יוספאל (= יוֹסִפְאֵל) EN (353, m. Z.)

ל ל (= לְ) Dativpartikel (345, 1.; 346, v. S.; 347a; 353, l. Z. 2 mal und r. Z.)

לן (= לָן) 'er hat übernachtet' (357)

מ מאהב (= מְאֹהָב) 'geliebt von . .' (345, v. S.)

מאנה (357) s. מנה

מהן (= מָן) 'Gnadengabe'? (354, r.; 356, 2?)

מכס (= מֶכֶס) 'Tempelzoll (353, l.)

מכס (= מוֹכֵס) 'Zolleinnehmer' (353, l.)

מ[ן]? (= מִן) 'von' (349, 6)

מנה (= מָנָה) Gottesname (349, 3?; 353, r; 357)

מנם (= מָנוֹם) 'Schlaf' (353, r. Z.)

מנשה (= מְנַשֶּׁה) EN (350, 1; 352, o. H., 1 f.)

מסאבי (= מְסַבֵּי) 'im Umkreis von . .' (357)

מרעתה (= מַרְעִיתָהּ) 'ihre Weide' (346, v. S. r.)

משב (= מוֹשַׁב) 'Einwohnerschaft von . .' (346, v. S.)

משה (= מֹשֶׁה) EN (350, 1; 353, m. Z.)

משה (= מַשֶּׁה) 'Darlehen' (353, l. Z.)

נאש (= נוֹאָשׁ) 'verzweifelt; es ist vergeblich' (349, 4)

נושעת (= נוֹשַׁעְתִּי) 'ich bin gerettet' (349, 6)

נח (= נוֹחַ) 'Ruhe, Ruhestätte' (352, u. H., 2)

נעם (= נֹעַם) 'Wohlergehen' (346, v. und r. S.)

נפשוני (= נַפְּשׁוּנִי) 'gebt mir Lebensatem' (349, 4)

נפשי (= נַפְשִׁי) 'meine Seele' (352, u. H., 1 f.)

נצב (= נָצַב) 'er hat errichtet' (351; 357)

נצבה (נצב?) (= נָצְבָה) 'sie hat errichtet' (350, 1)

נתנה (= נָתְנָה) 'sie hat gegeben' (348; 354, r.)

נתנת (נתנה?) (= נָתַתְּ) 'du hast gegeben' (356, 2)

ס סנוה (סנה?) (= שְׂגוּה) 'Wachstum' (346, v. S., r.)

סני (= סִינַי) 'Sinai' (346, r. S.; 352, u. H., 1; 349, 3?)

סף (= סַף) 'Schwelle' (353, r. S.)

סר (= שַׂר) 'Oberaufseher von . .' (349, 3)

ע עדת (= עֲדַת) 'Gemeinschaft von . .' (352, u. H., 2)

על (= עַל) 'auf, für' (346, v. S., r. und l., r. S.; 352, u. H., 1)

פ פעלנו (= פָּעֳלֵנוּ) 'unser Werk' (358)

ק ק (= קוֹ) 'hütet' (351, 2)

ר רבן (= רַבָּן) 'Oberer' (346, r. S.; 349, 2)

ר רצ (= רָצִי) 'hab Wohlgefallen' (358)

ש שוכבה? (= שׁוֹכְבָה) 'tot liegend' (352, o. H., 3)

ת תמ? (= תַּם) 'er ist gestorben' (353, r. Z.)

תנת (= תְּנַת) 'Gabe' (347; 347a).

Gemäß der These, daß den Buchstaben schon von ihrem Erfinder die semitischen Buchstabennamen beigelegt worden seien, können auch ihre Urformen zur Erweiterung des vorstehenden sinaitisch-hebräischen Glossars benutzt werden, allerdings vorwiegend nur in ihrer Konsonantgestalt, da die späte Tradition ihrer Vokale keine Gewähr für Ursprünglichkeit bietet. Es wären also noch hinzuzufügen die Worte אלף 'Kuh', בית 'Tempel' (s. o.), גמל '(Tempel-)Beamtenschaft', דלת 'große Tür', הה '(Tempel-) Jubelruf', וו 'Knauf', זין 'Zierstab', חית (חות < חודת?) 'Lotus'?, טית 'Grün'?, יד 'Gott Jōd (= arab. Wudd), כף 'Rispe', 'Pflanze des ägyptischen Südens', לוה (d. i. Lamed nach dem Äthiopischen) 'Horizont'?, מים 'Wasser, Meer', נחש (d. i. Nun nach dem Äthiopischen) '(Wasser-)Schlange', סמך 'Fisch', עין 'Auge', פה 'Mund', צדי 'die beiden (Gesichts-)Seiten'- 'Antlitz', קוף 'Bauchhöhle', ריש 'Kopf', שוט (d. i. Schin nach dem Äthiopischen) + שין 'Rute des Urins' = 'Phallus', תו 'Marke (in Kreuzgestalt)'.

3. Der Lautwert der altsinaitischen Buchstaben.

Wenn das Sinai-Alphabet — von vier Dubletten abgesehen — 22 Buchstaben zählt, so ist daraus nicht ohne weiteres zu folgern, daß das Sinai-Hebräisch nicht mehr als 22 Konsonantlaute besessen habe. Es hat eine Zeit gegeben, wo das Biblisch-Hebräisch mit seinen 22 Konsonantzeichen eine wesentlich größere Zahl von Konsonantlauten ausgedrückt hat. So schrieb man noch in masoretischer Zeit mit ש die Laute ś und š, und in der Septuaginta-Zeit mit ח sowohl ḥ wie ḫ und mit ע sowohl ʿ wie ġ. In der klassischen Zeit der hebräischen Sprache wird die Differenzierung der Konsonantzeichen noch weiter gegangen sein, wie aus der Doppelschreibung zahlreicher Worte in unserem Bibeltexte hervorgeht, die auf die Existenz von Lauten schließen läßt, welche zwischen den gewöhnlichen Werten der Buchstaben liegen. So läßt sich aus dem Wechsel von צ und ט in gewissen Wörtern ein ẓ, aus dem von צ und ע ein ḍ, aus dem von ז und ד ein ḏ erschließen. Weiter ergibt sich aus ג, wo es nordarabischem ḳ entspricht, mit Wahr-

scheinlichkeit die Existenz eines stimmhaften Gegenstückes zu ḳ = g̣.

Ähnlich wird man sich das Verhältnis von Konsonantzeichen und Konsonantlauten im Sinai-Hebräischen vorstellen müssen. Auch hier deckten gewisse Konsonantzeichen wohl mehrere Konsonantlaute. Zu diesen mehrdeutigen Zeichen rechne ich folgende:

ח: Es bezeichnet, da es für ägyptisches ḥ (in ..חתשפשו) steht, einmal ḥ; da aber seine Form in südarabischem ḫ nachlebt, so wird es auch ḫ bedeutet haben.

ט: In erster Hinsicht wird es als ṭ zu nehmen sein, obwohl ein Beleg dafür in unseren Texten fehlt; weiter eine Sibilans gemäß Schreibung von ägyptischem ḏ (in טחותמש) durch ט, also wohl ẓ, das im Südarabischen mit einem dem sinaitischen ט-Zeichen entstammenden Buchstaben geschrieben wird.

ס: Es bezeichnet außer s auch noch ś (= bibl. שׂ), gemäß der Schreibung סר 'Oberaufseher', סגוה 'Wachstum'.

ש: Es bezeichnet š und das lautlich nicht genau bestimmbare ś des Ägyptischen (geschrieben mit der Hieroglyphe ▯).

צ: Es vertritt vor allem ṣ, aber, falls unsere Erklärung von Ṣadä = Ḍaddä 'die beiden (Gesichts-)Seiten' zutrifft, wohl auch ḍ.

ג: Es bezeichnet g, ferner g̣, und da das südarabische ġ aus der Doppelsetzung von altsinait. g gebildet sein dürfte, auch ġ.

ז: Im Hinblick auf das Biblisch-Hebräische könnte man ihm außer dem Wert z auch noch den von ḏ zuschreiben.

Hiernach wird man die altsinaitische Buchstabenfolge lautlich also deuten:

Aleph = ', Beth = b, Gimel = g, g̣ und vielleicht ġ, Daleth = d, He = h, Waw = u̯, Zajin = z und vielleicht ḏ, Ḥeth = ḥ und ḫ, Ṭeth = ṭ und ẓ, Jod = i̯, Kaph = k, Lamed = l, Mem = m, Naḥasch = n, Samech = s und ś, Ajin = ', Pä = p, Ṣadä = ṣ und vielleicht ḍ, Ḳoph = ḳ, Resch = r, Schin = š (und ägypt. ś), Taw = t.

Mit diesen konsonantischen Werten ist aber die Bedeutung der altsinaitischen Buchstabenzeichen noch nicht erschöpft. Es ergibt sich aus unseren Sinaitexten mit voller Sicherheit, daß gewisse Konsonanten ersatzweise auch zum Ausdruck von Vokalen gebraucht worden sind, und zwar in der Weise, wie man im Ägyptischen, vor allem in der Zeit der Beherrschung von Syrien und Palästina durch die Pharaonen

der XVIII. Dynastie, Vokalandeutungen in Fremdwörtern zu schreiben pflegte[1]. In die Wiedergabe von Vokalen teilen sich die Konsonantzeichen Aleph, He, Waw und Jod, und zwar in folgender Weise:

1. Aleph bezeichnet inlautendes a (hebr. Pathaḥ), vgl. מסאבי (= məsabbē) und å (hebr. Ḳameṣ), vgl. מאנה (= månå̄);

2. He bezeichnet auslautendes å̄ (hebr. Ḳameṣ), vgl. נתנה (= nåtənå̄), נצבה? (= nåṣəbå̄), מנה (= Månå̄), inlautendes å (hebr. Ḳameṣ), vgl. מאן (= mån) und auslautendes ǟ (hebr. Segol), vgl. זה (= zǟ), אלה (= 'ellǟ), משה (= Mōšǟ), משה (= maššǟ), מנשה (= Mənaššǟ);

3. Waw bezeichnet inlautendes und auslautendes ō (= hebr. Cholem), vgl. יוחנן (= I̯ōḥånån), יוספאל (= I̯ōsiph'ēl), נושעת (= nōša'ti), משותנ (= maššōtīnī), סגוה? (= səgō), טחותמז (= Ṭəḥōtmoše), und inlautendes wie auslautendes ū, vgl. יחוד (= i̯iḥḥūd), נוח (= nūḥ), נפשונ (= nappəšūnī), רבנו (= rabbīnū), פעלנו (= po'ᵃlēnū), ..חתשפשו (= Ḥatšepšu);

4. Jod bezeichnet auslautendes ī, vgl. גני (= g̣annī), נפשי (= naphšī), פשעי (= piš'ī oder pəšå'ai̯), auslautendes ai̯, vgl. סני (= sīnai̯), auslautendes ē מסאבי (= məsabbē), endlich inlautendes ī in אלישיב ('Eli̯åšīb) und vielleicht in בינשמש (= Bīnšämäš).

Hiernach hat die bisherige Annahme, daß die semitische Buchstabenschrift von Haus aus eine reine Konsonantenschrift sei[2] und daß die Bezeichnung von Vokalen in der Buchstabenschrift erst eine Errungenschaft des Griechengeistes darstelle, keine Berechtigung mehr. Das Fehlen der Vokalandeutungen in der phönizischen wie auch in der südarabischen Schrift[3] muß als Folge davon erklärt werden, daß der Erfinder der Buchstabenschrift Vokale nur im Ausnahmefalle und ohne feste Regel im Schriftbilde festgehalten hatte.

---

[1] Vgl. Max W. Müller, Die Spuren der babylonischen Weltschrift im Ägyptischen (MVAG. 1912). Wie Müller in seiner Annahme einer systematischen Vokalschreibung wohl zu weit geht, so scheint mir dasselbe der Fall zu sein bei der absoluten Ablehnung des Gedankens einer ägyptischen Vokalschreibung seitens Ermans und seiner Schüler.

[2] Vgl. A. Rahlfs, Zur Setzung der Lesemütter im A. T. (N. d. KGW. zu Göttingen, 1916, S. 315).

[3] Doch fehlt es nicht an Ausnahmen, besonders im Ḳatabanischen.

IV. Teil.

Vom Geist der altsinaitischen Inschriften.

1. Zur Religion der Semiten des Sinai.

Unsere Untersuchung der semitischen Sinai-Inschriften hat ihren Inhalt als durchgängig religiös erscheinen lassen. Dabei zeigen sie, obwohl in unmittelbarer Nähe von ägyptischen Religionsdenkmälern gefunden, einen Geist, der sie von diesen deutlich scheidet. Diese Verschiedenheit äußert sich vor allem in dem mehrfachen Vorkommen einer Gottheit, die den Namen מנה 'Manā' trägt, daneben aber auch den Beinamen בעלת 'Beʿalet' führt. Keine dieser Bezeichnungen kann als semitische Übersetzung von Ḥatḥor angesehen werden; Manā, mit dem Beinamen Beʿalet 'Herrin', hat vielmehr als eine auf dem Sinai beheimatete Göttin zu gelten, welche die Ägypter, als sie diese Gegend besiedelten, in ihr Pantheon unter dem Namen 'Türkisen-Ḥatḥor' aufgenommen haben. Das Unägyptische dieser Göttin tritt wie in ihrem Namen so auch in gewissen Kulteigentümlichkeiten zutage, von denen die Einrichtung ihres Tempels auf Serābiṭ zeugt, wo große Wasserbecken auf Abhaltung von rituellen Waschungen, Altärchen eigenartiger Form auf Rauchopfer, umfangreiche Aschenhaufen auf Schlachtopfer hindeuten.

Wenn die Ägypter nach Übernahme der alten Sinaigöttin ihr alsbald einen Tempel bauten, so leitete sie die Absicht, damit ein in ägyptischer Hand befindliches Zentrum des Manā-Kultus zu schaffen und von ihm aus den Sinai wirtschaftlich zu beeinflussen. Für letzteres spricht die Erwähnung einer Tempelsteuer (מכס), dessen Einnehmer zugleich mit der Gewährung von Darlehen (משה) betraut war. Alles dieses vermochte aber nicht, ältere Formen des Manā-Kultes vom Sinai zu verdrängen. Für ihr Verständnis muß man sich vor Augen halten,

daß die Semiten von Haus aus ihre Götter nicht in Tempeln, sondern unter freiem Himmel verehrten, im Glauben, daß sie am Himmel, ihrem Wohnsitze, für Menschen nicht erreichbar seien, wohl aber an gewissen irdischen Plätzen, besonders Felsen, die als von ihnen beseelt gedacht wurden. Eine größere Zahl Felsheiligtümer läßt sich an Hand der thamudischen Inschriften erschließen. Aus den Inschriften der Ṣafa und Ḥarra östlich vom Ḥauran ergibt sich, daß unter Umständen die Manifestation einer Gottheit sich auch über größere Gebiete erstreckte. Bei dieser Voraussetzung wird man nach den vielen Tausenden von nabatäischen Proskynemata, die die Hochtäler der Sinaihalbinsel aufweisen, alle diese Gegenden für Orte göttlicher Manifestationen erklären dürfen. Ist damit die Heiligkeit des Sinai auch noch nicht für die altsemitische Zeit bewiesen, so wird doch der Glaube, daß einzelne Punkte der Halbinsel heiliger Boden seien, in sehr alte Zeit zurückgehen. Das gilt besonders für das von der Bibel als Sinai bezeichnete Gebiet, wo Moses die Offenbarung auf 'heiligem Boden' empfing und Jahwä mit den Manifestationen seines 'Namens' die Wanderzüge seines Volkes begleitete. Auf denselben Boden führen uns auch — wie bald ausgeführt werden wird — die altsinaitischen Inschriften. Die verschiedenen Stellen, wo sie gefunden sind, nämlich der Serābiṭ-Tempel, das Äußere und Innere von Mine L, das Innere von Mine M, endlich der Fels von Wādi Maġāra, der die Inschrift Nr. 348 trägt, bedeuteten alle zusammen ein einziges Manifestationsgebiet der Sinaigöttin für die semitischen Bewohner und Besucher dieser Gegend. Wo immer diese hier Verbindung mit dem Göttlichen suchten, da taten sie es unter der in Inschrift 357 uns entgegentretenden Vorstellung, 'im Umkreise der Manā' zu sein.

Es ist anzunehmen, daß jedes heilige Gebiet ursprünglich nur einen göttlichen Herrn hatte. Dieser Zustand ist aber nicht überall gleich geblieben. So bezeugen für die damaszenische Ḥarra, die im 7. Jahrhundert vom Gotte Atarsamin beherrscht wurde[1], die späteren ṣafatenischen Inschriften verschiedene als Besitzer des Gebietes angesehene Gottheiten; und wenn von den einzelnen Inschriften der thamudischen Götterstätten auch keine mehr als nur eine Gottheit nennt, so scheint doch manchmal die Gesamtheit der Inschriften einer heiligen Stätte.

[1] Den Beweis dafür erbringe ich in meinem demnächst erscheinenden Buche 'Texte und Untersuchungen zur ṣafatenisch-arabischen Religion'.

auf mehrere Gottheiten zu deuten. Für das Gebiet von Serābiṭ el-Chādem und Wādi Maġāra kennen wir aus den altsinaitischen Inschriften nur eine Gottheit, die Manā; da aber der ägyptische Tempel von Serābiṭ zwei göttliche Bewohner hatte, nämlich außer der Ḥatḥor noch den Sapdu 'Herrn des Ostens', so liegt die Vermutung nahe, daß auch der semitische Manā-Kult auf Sinai eine Ergänzung an dem einer männlichen Gottheit gehabt habe. Früher glaubte ich aus Inschrift 349, Zeile 3, den Gott Jahu als göttlichen Genossen der Manā nachweisen zu können; die Untersuchung des Originals dieser Inschrift hat diese Lesung als unhaltbar erwiesen. Damit ist jedoch Jahu für die Sinai-Inschriften keineswegs abgetan; denn in Inschrift 356 ist er im Eigennamen Jōḥanan 'Jahu hat sich erbarmt' von neuem aufgetaucht. Zu einem Beweis für einen eigenen Jahu-Kult auf Sinai reicht das nun zwar nicht aus; immerhin stützt es die alttestamentlichen Angaben, daß sich Jahwä, d. i. Jahu in mosaischer Umformung, auf Sinai manifestiere, und zwar als 'Herr des Sinai' (זה סיני), wie das Deborahlied ihn betitelt. Auch vom Namen Śapdu läßt sich vielleicht eine Verbindung mit Jahu-Jahwä herstellen; denn hinter dieser seiner Schreibung hat sehr wahrscheinlich die Lesung Śaddu gestanden, diese aber deckt sich anscheinend genau mit dem hebräischen Gottesnamen Schaddai (שַׁדַּי), der nach Exodus **6**, 3 als Vorgänger des Gottesnamens Jahwä anzusehen ist. Da dieser aber die Vorstufe Jahu gehabt hat, so könnte in שַׁדַּי dessen ägyptische Wiedergabe stecken.

Von den Eigenschaften der sinaitischen Manā läßt sich aus den Inschriften vor allem die der gnädigen Hilfsbereitschaft erkennen. Deshalb richten sich an sie die Bitten 'um das Wohlergehen der Herdentiere', 'um das Wachstum ihrer Weide', 'um das Wohlergehen des Oberen der Bewohner(?) des Sinai', ferner Anrufungen wie 'Hab Wohlgefallen an unserer Arbeit', 'Höre mein Wort', 'Behüte'. Von solchen, denen sie Bitten erfüllt hat, wird ihr Dank bezeugt in den anscheinend typischen Wendungen 'Gegeben hat Beʿalet', 'Gnade hat Beʿalet gegeben', 'Gnade hast du (— hat sie — ?) gegeben'. Einer aber, der ihre Gnadennähe besonders tief empfunden hatte, begnügte sich nicht mit solchen Formeln, sondern gestand ihr beglückt: 'Du hast mich berührt, und ich bin befreit worden von meinen Sünden.' Daraus ergibt sich, daß Manā auch als moralische Macht galt, die Sünden

tilgte und damit zugleich das, was infolge von Sünden über den Menschen an Leid und Übel gekommen war.

Eine weitere Eigenschaft der Manā läßt sich aus ihrem Namen entnehmen, der wohl 'Schicksal' bedeutet. Danach hing von ihr die Schicksalsbestimmung ab, aber kaum in höherem Grade, als von anderen bei den alten Semiten verehrten Göttern, da sie alle nicht getrennte Machtgebiete hatten, sondern sich unterschiedlos in gleicher Machtfülle und in gleicher Gesinnung gegenüber ihren Verehrern betätigten, was sich besonders aus den thamudischen Inschriften ergibt.

Zu den Kultusgepflogenheiten, von denen die Einrichtung des Tempels von Serābiṭ uns Kunde gibt, läßt sich aus den Inschriften noch die des Proskynemas hinzufügen, worin die Huldigung vor der Göttin einen monumentalen Ausdruck bekam. Dabei scheint es sich vor allem um das Aushauen einer Stele als einer für die Götter reservierten Form gehandelt zu haben; zugleich konnte mit einer Inschrift auf die Gottheit oder auch auf ihre Verehrer hingewiesen werden.

An den als heilig zu nehmenden Plätzen, wo der Manā Dank- und Huldigungsäußerungen inschriftlich vorgetragen wurden, befinden sich auch Toteninschriften. Schon dieses kennzeichnet sie als mit der Religion verbunden. Der Tod schuf nach dem Glauben der alten Semiten eine Trennung von Leib und Seele; vergänglich war dabei der Leib, nicht aber die Seele. Solches tönt uns auf Inschrift 351 aus dem Munde eines Toten entgegen. Zunächst weiß dieser von sich zu sagen, daß er 'ruhe', wofür ein Wort gebraucht wird, mit dem in der Bibel und auf phönizischen Grabinschriften die Ruhe im Tode bezeichnet wird. Dann wird vom Grabe mit dem Leichnam als etwas in der Nähe der Inschrift, nämlich 'auf Sinai', das heißt wohl, auf dem der Sinai-Göttin heiligem Boden Befindlichem gesprochen. Ausführlicher wird weiter der Zustand der Seele (נפש) beschrieben. Sie 'weilt in Sicherheit an [ihrem] Ruheplatze in der Gemeinschaft von . . . .' Eine Ergänzung des fehlenden Wortes durch 'Todesschatten' (רפאים) liegt auf der Hand, wenn man sich klar macht, daß alles, was der tote Sinait vom Nachleben der Seele sagt, sich mit alttestamentlichen Anschauungen deckt. Nach dem Glauben von Altisrael bilden die Seelen (נפש) der Gestorbenen eine Gemeinschaft von Schattenwesen (קהל רפאים Prov. **21**, 16) und weilen im Zustande von Ruhe (נוח) und

Sorglosigkeit (שלו) in den Tiefen des Scheols (שאול bzw. שאולה). Alle diese Begriffe finden sich mit Ausnahme von רפאים und שאול(ה) in Inschrift 352 wieder. Vermutlich würden wir, wenn die Inschrift nicht an ihrem Ende verstümmelt wäre, auch die fehlenden zwei in ihr antreffen; denn die Form עדת verlangt eine Ergänzung nach der Richtung des Begriffes 'Tote', 'Todesschatten', und die eben noch bestimmbaren Schlußbuchstaben -לה fordern zu der Konjektur שאלה heraus.

Diese Übereinstimmung der altsinaitischen Jenseitsidee mit der alttestamentlichen ist um so bemerkenswerter, als die Anschauungen vom Leben nach dem Tode in der ägyptischen Zone wesentlich andere waren, wo man dieses Leben teils in das Grab des Toten, sein 'Haus der Ewigkeit', verlegte, teils in das Reich des Westens oder auch in die nicht näher zu lokalisierenden Gefilde von Aru, wo den Toten außer Genüssen auch Arbeiten erwarten, wie sie ihn im Erdenleben begleitet hatten. In noch größerem Gegensatze zu den sinaitischen Begriffen stehen die babylonischen vom 'Land ohne Rückkehr', in welchem die Seelen ein trauriges Schattendasein führen.

Das Wiederfinden der alttestamentlichen Jenseitsidee, zu der auch die altphönizischen zu stimmen scheinen, bei den Sinai-Semiten reizt zur Annahme, daß sie in altsemitischen Vorstellungen ihre Wurzel hätten. Was bald noch von thamudischen Todesvorstellungen zu sagen sein wird, ist geeignet, diese Vermutung zu verstärken.

Wie gering auch das altsinaitische Inschriftenmaterial heute noch ist, es reicht doch aus, die geistige Kluft erkennen zu lassen, die die auf Sinai weilenden Semiten von ihrer sie vermutlich beherrschenden ägyptischen Umgebung trennte. Beleuchtet man es aber in allen Einzelheiten mit den Ergebnissen der thamudischen Inschriftenforschung, so rücken die Sinaiten aus ihrer bisherigen Isoliertheit in die nächste Nähe jener Schicht des Semitentums, von der uns bisher die Bibel manches ahnen ließ, die uns aber erst durch die altarabischen Inschriften in ihrer geistigen Eigenart greifbar wird.

2. Die Sinai-Inschriften und das alte Testament.

Äußerlich berühren sich die Sinai-Inschriften mit dem alten Testamente durch ihre Sprache, die in allen wesentlichen Punkten mit dem Biblisch-Hebräischen übereinstimmt. Dadurch wird ein oft vorgebrachter

Einwand hinfällig, es könnte das nach den biblischen Angaben auf Sinai gegebene mosaische Gesetz nicht hebräisch abgefaßt gewesen sein, weil das Hebräische zur Sprache Israels erst in Kanaan infolge starker Vermischung der Israeliten mit den Kanaanäern geworden wäre. Aber die Annahme, das Hebräische sei von Haus aus eine kanaanäische Sprache, entbehrt durchaus der Begründung. Die kanaanäischen Glossen der Tell-el-Amarna Briefe decken sich in ihrer Mehrzahl keineswegs mit Formen des Bibelhebräischen, und der Sprachtypus der phönizischen Inschriften weicht von dem biblisch-hebräischen formal und lexikalisch ganz bedeutend ab. Da wir heute wissen, daß um 1500 v. Chr. auf Sinai reines Hebräisch gesprochen worden ist, und da außerdem fast dasselbe Hebräisch im 9. Jahrhundert in der moabitischen Mescha-Inschrift vorliegt, so liegt die Ansicht nahe, daß es die Israeliten waren, die nach ihrer Wanderung vom Sinai nach Kanaan das Hebräische dorthin eingeführt hätten.

Das mosaische Gesetz ist nach der Bibel ein geschriebenes gewesen. Welche Schrift dabei verwendet worden sei, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, kann aber jetzt dahin ergänzt werden, daß nur die Sinai-Schrift in Frage kommt. Mit der ägyptischen Schrift wäre zweifellos ägyptische Sprache und mit der Keilschrift babylonische Sprache verbunden gewesen. Wer aber möchte heute noch eine dieser beiden Sprachen für das ursprüngliche mosaische Gesetz in Anspruch nehmen, nachdem sich althebräische Sprachdenkmäler auf Sinai selbst gefunden haben? So steht der Annahme, das mosaische Gesetz sei im 15. Jahrhundert in hebräischer Sprache erlassen und in sinaitischer Buchstabenschrift geschrieben, keinerlei sachliches Bedenken im Wege.

Damit ist ein Punkt aus dem Dunkel herausgehoben, mit welchem die neuere Forschung die ganze mosaische Zeit umhüllt hat. Aber Licht wird in diese Periode erst dann kommen, wenn es gelingt, die biblischen Berichte vom Aufenthalt Israels in Ägypten, vom Berge Sinai und von der Persönlichkeit des Moses als glaubhafte Tradition zu erweisen. Und sollte auch nur einer dieser drei Punkte sich fixieren lassen, so müßte ein vorsichtiger Historiker davon Abstand nehmen, den anderen die Glaubwürdigkeit abzusprechen; denn alle drei stehen miteinander in logischem Zusammenhang und können kaum voneinander getrennt werden. Die sinaitischen Inschriften scheinen berufen zu sein,

die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Bibel in ihren Berichten über das mosaische Zeitalter einer neuen fruchtbaren Diskussion entgegenzuführen. Soweit sie noch keine festen Entscheidungen ermöglichen, bieten sie doch das erste kritisch einwandfreie Material, woran die Berichte von Exodus kontrolliert werden können.

Von einem zeitweiligen Aufenthalt Israels im östlichen Teile des Deltas, der bis über die Zeit nach der Vertreibung der Hyksos hinaus gedauert hätte, ist aus ägyptischen Quellen bisher nichts bekannt. Immerhin konnte man bisher schon sagen, daß die Zeit der Hyksosherrschaft einen guten Rahmen für die biblischen Erzählungen vom Verweilen der Israeliten in Ägypten abgäbe. Ein solcher würde aber nicht mehr die Zeitereignisse umfassen, die mit dem Auftreten des Moses zusammenhängen. Und doch käme es besonders darauf an nachzuweisen, daß noch im 15. Jahrhundert ein hebräischer Bevölkerungseinschlag im östlichen Unterägypten vorhanden gewesen sei. In den Sinai-Inschriften tritt uns nun ein solcher greifbar entgegen. So weist Nr. 345 durch ihre teils hieroglyphische, teils sinaitische Beschriftung auf eine Persönlichkeit, die ägyptische Bildungselemente mit semitischem Volksbewußtsein verband. Der Schreiber von Nr. 349, dem Namen nach ein Ägypter, verehrt die semitische Göttin Mana und stattet ihr in hebräischer Sprache seinen Dank für Rettung aus verzweifelter Lage ab, was auch ihn als Hebräer nach Ursprung und Gesinnung kennzeichnet. Und ein wie starkes semitisches Gefühl muß neben ägyptischer Bildung derjenige besessen haben, der aus ägyptischen Formelementen die sinaitische Buchstabenschrift schuf als etwas, was jedem Ägypter wie ein Geheimnis vorkommen mußte! Alle diese Personen sind Vertreter einer Kultur, die sich auf hebräischem Grunde aufbaut und von einer leichten Schicht ägyptischen Wesens überdeckt ist. Nach ihrem Muster kann man sich die Israeliten vorstellen, die, obwohl in Ägypten im Verlauf von Generationen unsemitischer Beeinflussung ausgesetzt, dadurch doch so wenig zu Ägyptern geworden waren, daß einen Moses selbst seine Beziehungen zu Hofkreisen nicht abhielten, sich zu gegebener Stunde zum Verteidiger des bedrückten hebräischen Volksteils aufzuwerfen.

Aber trennt nicht örtliche Verschiedenheit die sinaitischen Hebräer von solchen in Ägypten? Die ägyptischen Namen, die einige von jenen

tragen, geben uns den Beweis, daß diese Leute nicht eigentliche Sinaiten waren, sondern in Begleitung der Ägypter bei deren Bergbauexpeditionen zum Sinai gekommen waren. Von den israelitischen Hebräern sagt die Bibel zwar nicht ausdrücklich, daß sie den Ägyptern auch auf Sinai Dienste hätten leisten müssen; aber der Bericht über ihre Frondienste läßt recht wohl eine solche Deutung zu. Zuerst sollen Hebräer beim Bau der Städte Pithom und Ramses beschäftigt gewesen sein. Nachdem aber die Ägypter dazu übergegangen waren, sie als Sklaven zu behandeln, 'verbitterten sie ihnen das Leben durch harte Arbeit bei Lehm- und Ziegelbereitung und jeglicher Arbeit auf dem Felde, samt all ihrer Arbeit, die sie zwangsweise durch sie ausführen ließen' (Exod. 1, 14). Dieser letzte Zusatz führt dazu, die Israeliten als Sklaven bei allen Arbeiten beteiligt zu nehmen, wie sie die Ägypter nach der Vertreibung der Hyksos unternahmen, also auch bei den Bergbauarbeiten auf Sinai, die damals mit Nachdruck wieder aufgenommen wurden, aber ohne Einsatz zahlreicher Sklaven nicht erfolgreich vor sich gehen konnten. Und werden die Ägypter hierbei nicht vor allem das Sklavenmaterial benutzt haben, welches auf dem kürzesten Wege zum Sinai transportiert werden konnte, nämlich das in Goschen (= Wadi Tumilāt) ansässige?

Eine Vergleichung der sinaitischen Hebräer mit den Israeliten in Ägypten wird besonders durch die Eigennamen nahe gelegt, welche jene tragen. Es sind teils solche, die die Bibel uns als von Israeliten der mosaischen und vormosaischen Zeit getragen bezeugt, nämlich משה = Mošä, יוספאל = Joseph(-el), מנשה = Menaššä und יחל = Jaḥel(el), teils solche, die zwar erst aus späterer Zeit zu belegen sind, aber ebensogut schon in der israelitischen Frühzeit hätten getragen sein können, nämlich יוחנן = Jōḥanān und אלישיב = Eljašib, eventuell auch der guthebräische, vielleicht nur zufällig in der Bibel nicht erwähnte Name בינשמש = Bīnšämäš. Von dem Namen חתשפשומש wird weiter unten zu handeln sein.

Diese Eigennamen gehören, soweit sie nicht ägyptischen Ursprungs sind, alle in das Gebiet der theophoren Namensbildungen, d. h. sie erwähnen einen Gott unter Beifügung einer auf ihn bezüglichen Eigenschaft. Da nun Gleichheit in den theophoren Eigennamen auf Gleichheit in den religiösen Ideen hindeutet, so liegt es nahe, die Israeliten in Ägypten und die Hebräer unserer Inschriften als Vertreter derselben

Religion zu nehmen. Aber darf man jene als Polytheisten und Verehrer einer Göttin Mana bezeichnen? Es wäre kühn, solches zu behaupten; aber andrerseits hat man sich klar zu machen, daß wir von den religiösen Verhältnissen Israels kurz vor dem Auftreten des Moses nichts wissen. Einwandfrei vom Standpunkte der späteren Zeit werden sie kaum gewesen sein; dafür bürgt die reformatorische Tätigkeit des Moses, die zur Vorbedingung das Vorhandensein reformbedürftiger Verhältnisse hat.

So ergeben sich für die Frage 'Israel in Ägypten' aus den Sinaiinschriften neue Gesichtspunkte, von denen aus ihre Verweisung in das Gebiet der historischen Legende nicht mehr möglich ist, ob auch das Bild, welches die Bibel davon entwirft, im einzelnen noch nicht greifbar geworden ist. Anders verhält es sich mit der Frage nach dem biblischen Sinai. Was unter ihm zu verstehen ist, hat in der Neuzeit so viele und einander so entgegengesetzte Antworten erfahren, daß das letzterschienene Buch über den Sinai[1] mit den Worten schließt: 'The question of the site of the Mount of the Law rests in doubt. Perhaps it will for ever remain insolved'. Diese Resignation ist nicht mehr am Platze, da die Sinai-Inschriften zwei Stellen enthalten, die den Sinai so erwähnen, daß über seine Lage weiterhin kein Zweifel mehr bestehen kann.

Auf der rechten Seite der Hockerstatuette (Nr. 346) findet sich die an Be'alet gerichtete Bitte 'um Wohlergehen' für eine Person, die den Titel führt 'Oberer der Bewohnerschaft des Sinai'. Für 'Oberer' ist hier dasselbe Wort gebraucht, das auf Denkmal Nr. 349, 2. Zeile in Verbindung mit dem Genetiv 'der (Edel-)Steinarbeiter' auftritt. Das legt die Annahme nahe, es sei unter 'Bewohnerschaft des Sinai' die in den Sinaiminen beschäftigte Arbeiterschaft zu verstehen. Nun war der von den Ägyptern auf der Sinaihalbinsel betriebene Bergbau stets auf die Gegenden Wādi Maġāra und Serābiṭ-el-Ḫādem beschränkt; zur Zeit der Entstehung unserer Inschriften, d. h. um 1500 v. Chr., konzentrierte er sich einzig auf das Plateau von Serābiṭ. Daraufhin kann der Begriff 'Sinai' in Verbindung mit 'Bewohner'- oder 'Arbeiterschaft' in Nr. 346 nicht anders als auf dieses Plateau gedeutet werden.

---

[1] H. J. Llewellyn Beadnell, The Wilderness of Sinai. London 1927.

Allerdings war bei unserer Behandlung von Nr. 346 die Möglichkeit offen gelassen, daß zu übersetzen sei 'Für das Wohlergehen der (-des?-) Oberen auf Sinai'. Auch in diesem Falle könnte unter 'Sinai' nichts anderes als das Plateau von Serābiṭ verstanden werden. Der Wirkungskreis jedes 'Oberen auf Sinai' lag auf jeden Fall innerhalb der von ägyptischer Seite organisierten Verwaltung und Bewirtschaftung des sinaitischen Minenbezirks und griff um 1500 v. Chr. wie dieses sicher nicht über Serābiṭ hinaus.

Auf Serābiṭ als Sinai deutet auch dessen zweite sichere Nennung (auf Stele Nr. 352, untere Hälfte). Hier spricht ein Toter: 'Mein Grab ist auf Sinai, meine Seele ist . . in der Gemeinschaft der [Todesschatten?]'. Der Aufenthaltsort der Seele ist hier als entfernt von der Stele des Toten gedacht. Dann kann das offenbar im Gegensatz dazu stehende 'Grab auf Sinai' nur in der Nähe der Stele angenommen werden, also auf Serābiṭ, vermutlich sogar in unmittelbarer Nähe vom Fundorte unserer Inschrift. Über Serābiṭ hinaus kann also auch hiernach der Begriff 'Sinai' nicht gereicht haben.

Noch in einer dritten Inschriftenstelle könnte der Name Sinai vorkommen; es ist die Phrase von Nr. 349, dritte Zeile; 'Oberaufseher der Wiese (?) der Mana (?) auf Sinai (?)'. Bei der Unsicherheit eines Buchstabens des letzten Namens ist unsere Übersetzung leider nicht beweiskräftig für den Gottesnamen 'Mana auf Sinai'; kann derselbe als richtig gelten, so ist 'Sinai' auch hier nur das Plateau Serābiṭ, vielleicht einschließlich des Wādi Maġāra, weil alle Urkunden der Mana-Be'alet-Verehrung nach hier weisen.

Somit ist unter 'Sinai' keineswegs ein einzelner Berg zu verstehen. Der biblische Ausdruck הר סיני bedeutet, wie ja auch schon durch seinen Gegensatz zu מדבר סיני 'Trift von Sinai' nahegelegt wird, nicht 'Berg Sinai', sondern 'Berg von Sinai'. Wenn man ihn auf oder bei Serābiṭ lokalisieren will, so käme in erster Hinsicht der durch seine Form stark in die Augen fallende doppelgipfelige Umm Riġlain in Betracht.

Wie bei unserer Auffassung von Sinai in dem biblischen Berichte von der Wanderung der Israeliten von Goschen zum Berge der Gesetzgebung alles gut verständlich wird, ist bereits in AHIS, S. 89 f. aus-

geführt; von einer Wiederholung des dort Gesagten kann hier Abstand genommen werden.

Das dritte große Problem, das uns Exodus aufgibt, bildet die Frage nach der Persönlichkeit des Moses. Folgt man der Chronologie der Bibel, die den Auszug Israels aus Ägypten 480 Jahre vor der Einweihung des salomonischen Tempels (± 955) ansetzt und Moses bei seinen Verhandlungen mit dem Pharao wegen des Auszuges als einen Achtziger bezeichnet, so wäre er um 1515 geboren. Da wir die Sinai-Inschriften der Wende des 16. Jahrhunderts zum fünfzehnten zugewiesen haben, so können wir nicht damit rechnen, in ihnen etwas zu entdecken, was die Bibel nach seiner Flucht zu den Midianiten mit oder von ihm geschehen sein läßt — also vor allem nichts von seiner Tätigkeit als Reformator der Religion Israels und als Gesetzgeber. Im Bereiche der Möglichkeit läge nur, daß die Inschriften etwas enthielten, was auf Moses in den ersten 40 Jahren seines Lebens ginge. Das Wenige, was die Bibel von dieser Frühzeit des Moses zu berichten weiß, soll sich nach der Meinung der Exegeten auf dem Boden von Ägypten abspielen, könnte also danach in sinaitischen Inschriften schwerlich ein Echo finden. Aber die Exegese hat bisher übersehen, daß in dem biblischen Berichte zwischen der Erwähnung der Adoption des Moses und der seines 'Herausgehens zu seinen Brüdern' (Exod. **2,** 11) eine Sinnlücke klafft, die auch äußerlich durch ein Spatium angedeutet ist. Die Anknüpfung von Vers 11 an Vers 10 geschieht durch die Worte 'Und in jenen Tagen wuchs Moses heran', die die Worte von Vers 10 'Und der Knabe wuchs heran' ungeschickt wiederholen. Es sieht ganz danach aus, als wäre zwischen den beiden Versen allerlei ausgefallen, wobei am ehesten an Einzelheiten über seine Erziehung am ägyptischen Hofe und seine Betätigung als Adoptivsohn der Königstochter zu denken wäre. Daß solche Berichte bestanden haben — ob aus früherer oder späterer Zeit stammend, bleibt ungewiß — beweisen die Worte der Apostelgeschichte (**7,** 22) 'und er (Moses) wurde erzogen in aller Weisheit der Ägypter und war mächtig in seinen Worten und Taten' und die mit vielen Einzelzügen ausgeschmückte Erzählung des Artapanus[1] über einen von Moses geleiteten Feldzug in den Süden.

[1] Bei Eusebius, Praeparatio evangelica, 9.

Nehmen wir also eine Lücke hinter Exodus **2,** 10 an, dann kann das, was weiter von dem Eintreten des Moses für die befrohndeten Hebräer erzählt wird, sich an jeglichem Platze, wo die Ägypter diese als Sklaven verwendeten, abgespielt haben, also auch auf Sinai. Nach dieser Gegend weist sogar ein bestimmter Umstand. Die Bibel läßt den Moses vor der Rache des Pharao nach Midian fliehen, worunter entweder die östliche Hälfte der Halbinsel Sinai oder aber das nordwestliche Arabien zu verstehen ist. Hätte er dabei die durch Militärposten gesperrte Ostgrenze des Deltas überschreiten müssen, so wäre seine Flucht, ähnlich wie die des Sinuhe, mit sehr großen Hindernissen verknüpft gewesen. Da die Bibel aber von solchen nichts erwähnt, so liegt es nahe, an ein Entweichen vom Sinai, der jenseits der ägyptischen Grenzsperre lag, nach dem von dort ohne Mühe zu erreichenden Midian zu denken. Bei solchen Erwägungen kann recht wohl mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in sinaitischen Inschriften außer der Erwähnung der Hebräer auch eine solche des Moses vor seiner Flucht einmal zutage trete.

Für jetzt sind es nun zwei Eigennamen, die zur Hereinziehung der Moses-Frage in die Erörterung über die Sinai-Inschriften reizen, nämlich משה = Mōšā und חתשפשומש = Ḥatšepšu-moše. Mit dem ersteren Namen tritt uns in Nr. 353 (mittlere Zeile) ein Mann entgegen, der der Vater eines als tot bezeichneten Jōsiph'ēl ist, und weiter in Nr. 351, Zeile 1, ein solcher, den eine (oder ein?) Mənaššā als Vater bezeichnet. Es ist wohl anzunehmen, daß es sich in beiden Fällen um denselben Mōšā handelt, der also zwei Kinder gehabt hätte, von denen eines, nämlich Jōsiph'ēl, zwischen 1500 und 1480 gestorben wäre, das andere, Mənaššā, sich um dieselbe Zeit zwar noch selbst bezeugte, aber — falls es mit Menaššā von Nr. 352 identisch ist — bald nachher begraben wäre. Bei diesem Manne mit dem sicher ägyptischen Namen Mōšā (=Mśw 'Kind') fällt auf, daß er Kinder hatte, deren eines — Jōsiph'ēl — einen echthebräischen Namen trug, was bei dem zweiten — Mənaššā — immerhin auch möglich wäre. Danach zu schließen, war dieser Mōšā ein Hebräer, der aber von ägyptischem Wesen stark berührt war.

Dasselbe hat für die in Nr. 349 auftretende Person mit dem ägyptischen Namen חתשפשומש zu gelten, weil sie in hebräischer Sprache der semitischen Sinai-Göttin ihren Dank für Rettung aus verzweifelter

Lage abstattet. Aus ihrem Namen geht eine Beziehung zu dem ägyptischen Hofe hervor; denn er bedeutet 'Geboren von Ḥatšepšu' oder 'Ein(e) Ḥatšepšu ist (wieder)geboren', wobei m. Er. unter Ḥatšepšu nur die bekannte Pharaonin, die zwischen 1515 und 1480 regierte, zu verstehen ist. Das wäre nun nach K. Sethe nicht möglich, weil nach seiner Ansicht die mit -mš als zweitem Komponenten gebildeten ägyptischen Eigennamen als ersten Bestandteil stets den Namen einer männlichen Gottheit hätten. Was zur Widerlegung dieser Ansicht zu sagen ist, ist schon bei der Erklärung von Zeile 1 der Inschrift Nr. 349 zur Sprache gekommen.

Es ist also anzunehmen, daß die in den Sinai-Inschriften vorkommenden Eigennamen משה und חתשפשומש von Personen getragen sind, die in ihrem halbhebräischen, halbägyptischen Wesen Ähnlichkeit mit dem biblischen Moses zeigen. Bei משה kommt noch die Gleichheit des Namens hinzu, bei חתשפשומש aber die Möglichkeit, daß die in der Bibel als Adoptivmutter des Moses erwähnte ägyptische Königstochter die in diesem Namen vorkommende und deshalb auch mit dem Träger derselben in irgendeine Verbindung zu bringende Pharaonin Ḥatšepšu sei. Dafür sprechen folgende Umstände:

Es hat anscheinend in Ägypten eine Tradition gegeben, die den biblischen Moses als Adoptivsohn der Ḥatšepšu bezeichnete. Darauf deutet der von Artapanus[1] der ägyptischen Königstochter beigelegte Name Merris. Dieser entspricht genau dem Thronnamen der Ḥatšepšu Mē'-ka-rē' in seiner späteren Aussprache als Mēhrē und dürfte aus der Königsliste des Manetho stammen, die an der Stelle, wo man als 'Schwester des Thutmosis' die Ḥatšepšu erwartet, den Namen ΜΗΦΡΗ(Σ) hat[2], wohinter aller Wahrscheinlichkeit nach ΜΗΡΡΗ(Σ), mit der Verschreibung von Φ zu Ρ, steckt.

Weiter kann für die Annahme, Ḥatšepšu sei die Retterin des Moses gewesen, ein seltsames Zusammentreffen zweier Daten und Örtlichkeiten ins Feld geführt werden. Wie schon erwähnt, läßt die biblische Tradition Moses um 1515 v. Chr. in Goschen geboren sein. In demselben Jahre hat Ḥatšepšu als Prinzessin und präsumptive Thronerbin mit ihrem Vater das Delta bereist und dabei alle größeren Tempelstädte berührt,

[1] Bei Eusebius, Praeparatio evangelica, 9, 27.
[2] Vgl. R. Lepsius, Königsbuch der alten Ägypter, I, sub Dyn. XVIII.

um sich von den Gottheiten derselben ihre Berechtigung zur Thronfolge bestätigen zu lassen. Damals muß sie auch nach Goschen gekommen sein, wo wichtige Tempelstädte wie Bubastis und Pišapdu lagen. Ihre Begegnung mit dem ausgesetzten Moseskinde läge also in chronologischer und geographischer Hinsicht durchaus im Bereich des Möglichen.

Ein weiteres Argument, welches ich früher in AHIS für den Zusammenhang zwischen Ḥatšepšu und der ägyptischen Königstochter und dann auch für die Identität von חתשפשומש und dem biblischen Moses vorgebracht habe, nämlich die Lesung von Nr. 347, Zeile 5 משותנ מנ יאר 'Du hast mich aus dem Nil gezogen' und die Beziehung dieses Satzes auf ein in Zeile 4 zu lesendes חתשפשו, muß jetzt fallen gelassen werden Die Untersuchung des Originals von Nr. 349 hat ergeben, daß hinter משותנ zwar noch ein oder anderer Buchstabe gestanden hat, deren Reste aber einer Lesung מנ יאר widersprechen. Zudem kann jetzt als sicher angenommen werden, daß die Zeilen 4—7 nicht eine Danksagung an Ḥatšepšu, sondern eine solche an eine Gottheit enthalten, die den חתשפשומש 'berührt' hat, wodurch dieser aus schlimmer Notlage befreit wurde.

So wird man heute sagen müssen: Die Sinai-Inschriften enthalten verschiedenes, was zum Bilde des biblischen Moses paßt, ohne daß aber der darin vorkommende משה oder auch חתשפשומש mit demselben identisch gesetzt werden müßte. Denn dazu gehörte der Nachweis, daß beide Namen auf eine und dieselbe Person wiesen, משה also die Kurzform von חתשפשומש sei, was mit Sicherheit weder behauptet noch geleugnet werden kann. Aber wie schwach auch die Spur ist, die aus unseren Inschriften hin zum Moses des Alten Testamentes führt: sie besteht, und mit ihr wird der Historiker in Zukunft rechnen müssen, zumal sie das Einzige ist, was außer den biblischen Quellen vielleicht für die Persönlichkeit eines der führenden Geister der Menschheit zeugt.

3. Die Sinai-Inschriften und die altsemitische Religion.

Wenn an den Sinai-Inschriften der Epigraphiker durch Bestimmung ihrer Zeichen sein Werk getan, und der Philologe ihren Sprachcharakter festgestellt sowie ihren Sinn entziffert hat, dann ist es an dem Historiker, sie im Zusammenhang zu behandeln und ihre Bedeutung abzuschätzen. Dazu wird es nötig sein, sie mit bereits bekannten Erscheinungen ver-

wandter Art entwicklungsgeschichtlich zu verknüpfen. Entsprechend ihrer religiösen Natur kommen dabei nur religiöse Parallelerscheinungen in Frage, und es wird zunächst zu entscheiden sein, von welcher Seite sich solche passend darbieten.

Von Ägypten ist dabei von vornherein abzusehen. Die ägyptische Religion war zur Zeit der Entstehung der Sinai-Inschriften aufs engste mit Ägytens Sprache, Schrift und Kunst verquickt und widerstrebte jeder Verbindung mit solchem, was davon abwich. In den Sinai-Inschriften ist aber nicht nur die Sprache unägyptisch, sondern auch im Wesen und Duktus ihrer Schrift verleugnen sie den Geist Ägyptens. Sie verwenden ägyptische Ideogramme als Buchstaben in einer Weise, daß kein Ägypter ihren Sinn erraten konnte; wo in Verbindung mit ihnen ägyptische Kunstformen auftreten, da sind diese zu Äußerlichkeiten geworden, die unter Umständen — wie bei der Sonnenscheibe von Nr. 353 und 355 — nur in äußerlicher Verbindung zu den Inschriften stehen. Da ferner auch in den religiösen Formeln der Sinai-Inschriften sich nirgendwo eine Nachahmung von ägyptischen erkennen läßt, so scheidet bei der Frage nach dem Wesen der Religion der Sinai-Semiten die ägyptische Religion vollständig aus. Es bleibt uns nur die Möglichkeit, sie aus dem Geiste altsemitischer Religion zu verstehen. Aber was ist altsemitische Religion? Wo sind die Denkmäler, die uns richtige Begriffe davon vermitteln können?

Diejenigen Semiten, die am stärksten in der altorientalischen Geschichte hervortreten, die Babylonier und die Phönizier, sind wenig geeignet, als Vertreter altsemitischer Religion zu gelten; sind doch beide Völker in religiöser Beziehung in mehr oder weniger hohem Grade die Erben von Nichtsemiten, nämlich die Babylonier solche der Sumerer, die Phönizier solche von Hethitern, vielleicht auch von anderen Mittelmeervölkern, die einmal auf ihrem Boden ansässig waren. Mit mehr Recht läßt sich die Religion Israels als altsemitisch bezeichnen; aber so wie sie uns im Alten Testament vorliegt, ist sie eine höchst eigenartige Fortbildung der altsemitischen Religion, deren Ideen unter der Hand von geistesgewaltigen Persönlichkeiten vielfach spekulativ umgeformt und unkenntlich geworden sind.

Die alte Volksreligion Israels hing aller Wahrscheinlichkeit nach mit derjenigen Altarabiens zusammen, also des Landes, wo das Semitentum sich jederzeit ein reinsten erhalten hat. Die Erwartung, daß uns nun von Arabien her einmal besonders wichtige Aufschlüsse über das Wesen der altsemitischen Religion beschert werden könnten, hat die Erschließung der südarabischen Inschriften nur in geringem Maße erfüllt. ‘Über das Wesen der Religion bieten die südarabischen Texte nur indirekte Angaben’ konstatiert Dr. Nielsen in seinem ‘Handbuch der altarabischen Altertumskunde’ (I, S. 31), was dadurch erklärlich wird, daß in den südarabischen Staaten die altsemitische Religion schon vor 1000 v. Chr. die Form einer Tempel- oder Priesterreligion angenommen hatte, deren Inschriften uns kaum mehr als die Kenntnis kultischer Äußerlichkeiten vermitteln. Im Gegensatz zu Südarabien hat in Nordarabien die Religion lange ihren Charakter als Naturreligion bewahrt, und so rechnet die religionsgeschichtliche Forschung schon lange mit der Möglichkeit, von hier aus zu richtigen Begriffen über altsemitische Religionsbegriffe zu gelangen. Wenn sie aber bisher fast nur das, was im heutigen Beduinentum Nordarabiens an heidnischen Anklängen nachlebt, samt dem, was uns der Koran und moslemische Schriftsteller über die Religion der ‘Gāhilijja’ sagen, als Mittel zur Konstruktion semitischer Religionsaltertümer verwendet, so übersieht sie, daß Nordwestarabien bis heute Zeugnisse für seine alte Religion in besonders reicher Fülle bewahrt hat, nämlich die sog. thamudischen oder protoarabischen Inschriften, die sich im Higāz wie im Negd, im südlichen Ḥauran wie in der Gegend von Mekka[1] und vereinzelt auch außerhalb Arabiens finden, und von denen bereits mehr als 2000 uns in Kopien vorliegen. Von ihnen behaupte ich, daß sie, die von anderer Seite gern mit der Bezeichnung ‘Felskritzeleien’ abgetan werden, sämtlich religiösen Inhalts sind, und daß die Plätze, wo sie angebracht sind, als altsemitische Naturheiligtümer und damit als Stätten zu gelten haben, wo nach dem alten Glauben Götter sich manifestierten. Hier war nach Erfindung der Buchstabenschrift und ihrer Verbreitung durch Nordwestarabien zu dem mündlichen Verkehr zwischen Menschen und Göttern ein schriftlicher hinzugetreten, der als ein besonders wirksames Mittel gelten mochte, um der Gottheit des Ortes Bitten, Danksagung und Anbetung nahe zu bringen. Der intime Charakter dieses Verkehrs

[1] Doughty hat in der Nähe von Ṭāif verschiedene thamudische Texte kopiert.

hat alle Regungen der religiös gestimmten semitischen Volksseele in diesen Felsinschriften zum Ausdruck kommen lassen, so daß die thamudischen Inschriften als das Echteste und Altertümlichste zu gelten haben, was wir an semitischen Religionsurkunden besitzen, mag auch die Entstehung der meisten uns vorliegenden relativ jung sein, d. h. etwa zwischen 500 v. Chr. und 200 n. Chr. fallen.

Diese Inschriften eignen sich zur Vergleichung mit den altsinaitischen einmal wegen ihrer Altertümlichkeit, weiter auch, weil sie sich dort am zahlreichsten finden, wohin die Sinai-Schrift am frühesten gewandert ist, und weil in ihnen der sinaitische Schrifttypus mit all seinen Eigentümlichkeiten ohne wesentliche Veränderungen wiederkehrt. Endlich verbindet sie auch ein starker Hang zur Formelhaftigkeit mit den altsinaitischen, wo fast alle charakteristischen Wendungen mehrfach vorkommen, so 'Gnade hat gegeben . .' (354, 356), 'Dieses hat gesetzt . .' (350, 351), 'Für das Wohlergehen von . .' (346 bis). Es mag auch noch auf eine Ähnlichkeit zwischen den thamudischen und altsinaitischen Inschriften hingewiesen werden, die tief in ihrem religiösen Wesen wurzelt, nämlich ihre Vorliebe für Anonymität. Es ist auf den ersten Blick befremdend, daß sämtliche Beischriften zu sinaitischen Weihgaben und verschiedene Dank- und Huldigungsinschriften (vgl. Nr. 348, 354) ohne Nennung ihrer Urheber auftreten, was auch bei dem größten Teil der thamudischen Inschriften der Fall ist, wo die Urheberschaft mehrfach sogar sichtlich verschleiert ist durch Phrasen wie ואנ פלנ 'Ich bin der N. N.' oder ודד פ פלנת 'Heil für die N. N.' (JS 2, 131). Dieses Zurücktreten der Personen wäre bei Profaninschriften unerklärlich; bei religiösen, die an Götterstätten angebracht sind, ergab es sich ganz natürlich aus dem in den Schreibern lebenden Gefühl, im Verkehr mit einem Gott zu stehen, dessen Wissen und Hören eine persönliche Vorstellung mit Namen überflüssig mache[1].

Somit sind die thamudischen Inschriften das gegebene Mittel, die altsinaitischen Texte aus ihrer bisherigen Isoliertheit, in welcher

[1] Im Folgenden werden die von Ch. Huber in seinem 'Journal d'un voyage en Arabie' gegebenen thamudischen Texte mit H, die seines Reisegenossen J. Euting, die ich im Original benutzen konnte, mit E, die in den beiden Bänden der 'Mission archéologique en Arabie' der P. P. Jaussen und Savignac mit IS zitiert.

ein tieferes Verständnis ihres Wesens nicht erzielt werden kann, herauszuheben und in der Verbindung mit ihresgleichen entwicklungsgeschichtlich zu verstehen. Dabei braucht das thamudische Inschriftenmaterial keineswegs in seiner ganzen Fülle herangebracht zu werden; schon in knapper Auswahl gegeben stellen diese Texte einen Kommentar zu den Sinaitexten dar, durch welchen kaum eine Wendung, geschweige denn eine Idee derselben unerklärt bleibt. —

Im Vordergrund meiner Auffassung vom religiösen Charakter der Sinai-Inschriften steht die Idee von der Heiligkeit der Orte, wo sie gefunden sind, bzw. einmal angebracht waren, d. h. zunächst des Tempels von Serābiṭ, der Minen L. und M., weiter aber auch des ganzen Bezirks, der den alten Namen Sinai trug, und darüber hinaus noch der uns unbekannten Fundstätte von Nr. 348, die nach Wādi Maġāra weist. Sie alle haben als 'im Umkreis der Mana' (מסאבי מאנה, vgl. Nr. 357) gelegen zu gelten. Ebenso sind nun auch alle Plätze, wo sich thamudische Inschriften finden, als Stätten der Manifestation altsemitischer Gottheiten, somit als Naturheiligtümer anzusehen. Das bestätigt der Wortlaut verschiedener Inschriften, z. B.

IS 548 אל בד̄ צלמ
'Ein Gott ist hier, Ṣalam.'
IS 425 וד̄ וד
'Und hier ist (Gott) Wudd.',

was in dem liḫjānischen Graffito IS 218 ähnlich mit den Worten בד̄ ד̄בר 'Und hier ist der Heilende' ausgedrückt ist.

Das 'Hier-Sein' einer Gottheit wurde gedacht als ihre Gnadengegenwart in einem Felsen, vgl.

IS 450 נעמ לב חגר ד̄ האל הרמ
'Gib Wohlergehen hin zu diesem Felsen, o hoher Gott!'
IS 299 לב חגר השב צלי
'Hin zu dem Felsen sei gnädig, neige dich!'

Der heilige Fels bedeutete die irdische Wohnstätte eines Himmelgottes und wird daher auch einfach 'Wohnstätte' (בית, בת) genannt, z. B. in

IS 655 לסלמת בלו דוי עי שהדת לבית
'Rettung aus Not, Heilung von Krankheit bezeuge ich der (heiligen) Wohnstätte.'

IS 397 ..[1] בבת לה אל

'An (heiliger) Wohnstätte nahe dich, o Gott!'

Mit der Wohnstätte wurde auch wohl der Felsgott gleichgestellt; das zeigt

IS 596 ......אנ גרות לוד שהדת סלמ וקר

'Ich habe mich als Schützling zu Wudd begeben und bezeuge Rettung und Erquickung.'

So kann bei einem inschriftlichen 'Hier' wie an die Wohnstätte des Gottes so an ihn selbst gedacht werden, z. B. in

IS 690 לד̄ גרת ברר(ר)ת

'Nach hier habe ich mich als Schützling begeben. Du hast befreit'[2].

H 648/79 ד̄ טב ותוב לד̄ת

'Hier ist Heilung und Vergebung für Schaden'.

Das Altsemitische hatte für die Idee des Göttlichen schlechthin den Ausdruck אל; das Bewußtsein, daß darin ein alter Gotteseigenname stecke, war zumeist verschwunden. Dementsprechend bedeutet der zweite Teil des sinaitischen Eigennamens יוספאל ganz allgemein 'Gott'. Im Thamudischen kommt das gleiche Wort in der gleichen Bedeutung teils für sich allein, teils in komponierten Eigennamen vor. Es umfaßt dabei sowohl das Allgemein-Göttliche, wie auch ersetzt es jeden einzelnen Gottesnamen. Fälle, wo es allein steht, sind z. B.

IS 35 ...הב ס(ע)ד אל וליו הב חית אל וליו

'Gib Hilfe (?) o schützender Gott! Gib Leben, o schützender Gott!'

H 644/10 האל הד̄ אל נקמ

'Dieser Gott ist ein rächender Gott.'

Aus der Idee, daß mancher Gott zu seinem Verehrer in ein besonders enges Verhältnis träte, ergab sich in der Anrede an einen solchen Gott der Ausdruck 'Mein Gott'; dafür zeugen z. B.

IS 213 לבת צ̄ק בי אלי נאמת צ̄י לנ

'Für die Gottesstätte. Bedrängnis ist in mir.

Mein Gott, ich stöhne: Leuchte uns!'

H 58 (E 70) אלי נש ל ואנ אטמע בנת. צ̄ר שק בי

'Mein Gott, erhebe dich für mich! Ich bin verlangend nach ... der Bedrängnis.

Mühsal ist in mir.'

[1] Die ersten beiden Zeichen gehören nicht zum Text der Inschrift, vgl. IS 467, 559, 560.

[2] Auch die Übersetzung 'Ich bin befreit worden' wäre möglich.

Ferner ist im Thamudischen ebenso wie im Sinaitischen אל als Komponent von theophoren Eigennamen nachzuweisen, und zwar so häufig, daß von diesen aus der thamudische Begriff vom Göttlichen hell beleuchtet wird. Es seien von ihnen nur angeführt:

כפראל 'Gott verzeiht' (IS 521), חיואל 'Gott lebt' (IS 526), עד̄ראל 'Gott hilft' (IS 372), אוס[א]ל 'Geschenk Gottes' (IS 567), זבדאל 'Geschenk Gottes' (IS 490), וסעאל 'Gott bereichert' (H 501/10), סעדאל 'Gott hilft' (H 442), רחמ[א]ל 'Gott erbarmt sich' (IS 513), נראל 'Gott ist Licht' (H 280/1), אלעל 'Gott ist hoch' (IS 542), עבדאל 'Diener Gottes' (H 81/80), תמאל 'Diener Gottes' (IS 703).

Da der Ausdruck אל seiner Bedeutung nach undurchsichtig war und auch andere Gottesnamen ähnlich dunkel auftraten, so ging ein altes Bestreben in der semitischen Religion dahin, ihnen Beinamen beizugesellen, die ihr Wesen erläutern sollten. Solche Beinamen haben dann vielfach die alten Namen ganz verdrängt. Für das Sinaitische läßt sich diese Entwicklung daran erkennen, daß der Name Mana, abgesehen von Nr. 357, wo er allein vorkommt, entweder von dem Beinamen Beʿalet, d. i. 'Herrin' begleitet oder auch von diesem ersetzt wird. Im Thamudischen tritt אל in Verbindung mit verschiedenen Attributen auf, z. B. דהונ 'einsichtig', אבתר 'alleinstehend'[1]. Viel häufiger ist aber der Ersatz von אל wie auch von anderen Gottesbezeichnungen durch Namen, die ursprünglich attributiver Art waren, und zwar kennen wir von solchen mehr als ein halbes Hundert, hinter welchen aber sicher nicht mehr als ein halbes Dutzend Götterpersönlichkeiten zu suchen sind. Besonders häufig finden sich:

ד̄בר 'Heilender', ד̄הע̄ת̄ 'Beistand', חמד 'Gepriesener', חצי 'Weiser', נהי 'Einsichtiger', כהל 'Starker', עלי 'Hoher', ערפ 'Wissender', קדר 'Mächtiger', קוי 'Starker', רמ 'Hoher', רפע 'Erhabener', שער 'Wissender', תממ 'Vollkommener', endlich מלכ 'König', was am ehesten mit sinait. בעלת verglichen werden kann.

Die Mitglieder des altsemitischen Pantheons waren wohl alle astraler Natur. Im Altsinaitischen sind von ihnen, abgesehen von dem bereits farblos gewordenen El, vertreten: die Göttin Manā, die Götter

[1] Vgl. meinen Aufsatz 'Zwei rätselhafte Götter der thamudischen Inschriften' (ZS. V, 250 ff.).

Schämäsch, Jahu und Jōd. Dieselben Gottheiten finden sich mit Ausnahme von Jahu auch in thamudischen Felsinschriften; als altnordarabischer Gott läßt sich aber auch Jahu inschriftlich belegen.

Manā tritt im Thamudischen unter der Form Manāt auf. Wenn diese Göttin nur selten erwähnt wird, so liegt das an dem einen Grundzug der thamudischen Religion bedeutenden Zurücktreten weiblicher Gottheiten vor den männlichen. An Manāt wenden sich folgende Inschriften:

H 293/21 נב בְ מנת ‖ בבת נעמ

'Komm her zu mir(?), Manāt; an (heiliger) Stätte gib Wohlergehen!'

IS 19 ודד מבל ‖ למנת

'Heil und Heilung hat Manāt.'

IS 21 + 22 וד̄נ מח̄ב מנת ‖ רתלת(ת) ל מְנת

'Dieser war ins Elend geraten, o Manāt; du hast mir Ordnung geschafft, o Manāt!'

Von Eigennamen, die mit Manāt gebildet sind, seien erwähnt: אסמנת 'Geschenk der Manāt' (H 308), מנאתרצ̄ת[1]) 'Manāt ist gnädig' (E 336 = H 278), עבדמנת 'Diener der Manāt' (IS 1, 584).

Aus dem sinaitischen Eigennamen בינשמש ergibt sich die Verehrung des Sonnengottes שמש in der Sinaizone. Dieser Name ist dem Thamudischen zwar nicht unbekannt, kommt aber wahrscheinlich infolge von Überwucherung durch Beinamen nur selten vor, z. B.

H 626, Z. 7 f בכ הסרר שמס מתעלי

'In dir ist Erfreuung, o Schamas, o Hoher!'

H 95/1 סעדנ עלמ הופ שמס

'Hilf mir, o Wissender! Erhebe dich, Schamas!'

IS 547 באד̄נ בזבד עט עב שמס

'Mit Macht, mit Gnade gib Heilung, o Schamas!'

IS 565 השמס בְלל הענ

'O Schamas, heile, hilf!'

Als Bestandteil eines Eigennamens läßt sich Schamas nur in ודשמס 'Diener des Schamas' (H 89/12) und שמסצ̄פ 'Schamas senkt sich' (H 47) nachweisen.

[1] Man beachte die Schreibung mit א!

Durch den Eigennamen יוחננ (Jōḥanān) ist für das Sinaitische die Verehrung des Gottes Jahu — verkürzt = Jō — bezeugt. Dieser Gott, mit welchem das alttestamentliche Jahwä jedenfalls enge Verbindung hat, hat bisher im Thamudischen noch keine Parallele gefunden; aber daß er der altnordarabischen Zone nicht fremd war, wird durch die Beischrift einer im Wiener Hofmuseum aufbewahrten Gemme mit der Darstellung eines altarabischen Gottes bewiesen, welche lautet:

אליה כם [1] גאדהד

'Elijahu, Priester des (Gottes) Gadhad.'

Dieser Priester trug also denselben Namen wie der alttestamentliche Prophet Elias, nämlich 'Meine Stärke ist Jahu'.

Als einen weiteren Gott der Sinaizone nehme ich Jōd, dessen Namen uns das Sinai-Alphabet in der Bezeichnung seines 10. Buchstabens vermittelt. Als וד 'Wudd' ist er im nördlichen wie südlichen Arabien viel bezeugt, und auch im Thamudischen tritt er uns an mehreren Stellen entgegen, neben welchen zahlreiche andere stehen, wo das Wortbild וד auch appellativisch als 'Heil' zu erklären wäre. Ich finde den Gottesnamen z. B. in

H 80/7 (und 80/8) וד מטב מת

'Wudd heilt den Tod.'

IS 255 אלה דיני ק וד מנה

'Gott meiner Religion, hüte! Wudd, bestimme!'

IS 425 וד̄ וד

'Und hier ist Wudd.'

Von den Eigenschaften dieser Götter, die wohl als solche der Götter insgemein zu nehmen sind, sagen die sinaitischen Inschriften einiges aus, sei es durch den Gottesnamen selbst oder durch theophore Personennamen, endlich auch unmittelbar durch Aussagen über die Götter. Zu allem, was auf diese Weise sich als Wesen der sinaitischen Götter bestimmen läßt, läßt sich Ähnliches aus dem Thamudischen nachweisen.

Die Übersetzung des Gottesnamens Manā ergibt den Sinn 'Schicksal'. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß nur dieser Göttin im Gegensatz zu anderen göttlichen Wesen die Schicksalsbestimmung

[1] Zu beachten ist die Schreibung von a durch א.

eigen sei; vielmehr wird damit bei ihr eine Eigenschaft besonders betont, die allen Göttern zukommt. Das ergibt sich aus dem Thamudischen, wo von fast allen Göttern hervorgehoben wird, daß sie etwas, was mit dem Schicksal zusammenhängt, 'bestimmen' oder 'verleihen' (מנה, מנ[1]), vergl.

IS 576 העתסמ את מנה [2]עתת
'O 'Atarsam, du bestimmst Hülfe.'
H 525/54 הרצו את מנה הו[נ].....
'O Rudu, du bestimmst Beistand....'
H 87/3 הכהל את מנה ודד לבבנ
'O Kāhil, du bestimmst Heil her zu uns.'
H 81/22 היללל את מנ אם ודד
'O Jalil, du verleihst Geschenk und Heil.'
H 293/26 מלכ [א]ת מנ ודד
'O Malik, du verleihst Heil.'
H 87/4 הכהל את מנ ודד
'O Kāhil, du verleihst Heil.'
IS 287 האל הד[ה]ונ את מ[נ] תעת את מנה קדם
'O einsichtiger Gott, du verleihst Hilfe, du bestimmst Heiligkeit (?).'

Aus dem sinaitischen Eigennamen בינשמש ergibt sich für den Sonnengott die Eigenschaft des Wissens; wenn diese ihm vielleicht in besonderem Maße zukommt, so gehört das Wissen doch auch zum Wesen anderer Götter. Das ergibt sich aus zahlreichen thamudischen Inschriften wie

H 256/24[1] הנהי בכ משערת
'O Nahi, in dir ist Wissen.'
H 57 רצו בכ דקקת
'O Rudu, in dir ist Scharfsinn.'
H 646/19 הנהי בכ מרר על שא לב השער
'O Nahi, in dir ist Einsicht. Auf, erhebe dich hin zu mir, du Wissender!'

Der hier wie in vielen anderen thamudischen Inschriften vorkommende

[1] מנ könnte man als Kurzschreibung von מנה nehmen; ich ziehe jedoch vor, darin das Verbum מנ = arab. manna 'verleihen' zu sehen.

[2] Lies תעת!

Gottesname Nahi bedeutet übrigens selbst schon 'der Einsichtige' und dürfte auf den Sonnengott gehen.

Dem sinaitischen Eigennamen יוספאל 'Gott gibt hinzu' und mehreren auf das Geben der Manā bezüglichen Textwendungen liegt die Anschauung zugrunde, daß die Götter über Güter verfügen, zu deren Verteilung sie ihre Natur antreibe. Mit dem Ausdruck מהנ '(Gnaden-)Gabe' scheint im Sinaitischen recht eigentlich das, was die Götter besitzen, um es den Menschen zu spenden, bezeichnet zu werden. Er kommt auch im Thamudischen in Verbindung mit den Göttern vor, und wird hier öfters durch Worte wie אם 'Spende' und עלם '(Nahrungs-)Spende' verstärkt oder variiert, vgl.

IS 311 (= H 476[1]) ברצו תעת מנ אם
'Bei Rudu ist Hilfe, Gnade, Spende.'
IS 281 בדתנ אם
'Bei Datin ist Spende.'
IS 398 ברצו עלם...
'Bei Rudu ist (Nahrungs-) Spende'.

Auch als Zeitwort mit der Bedeutung 'Gnade geben' tritt im Thamudischen מנ öfters in Bitten an die Götter auf, vgl.

IS 218 מנ ק ק מנ ב
'Gib Gnade, hüte! Hüte, gib Gnade.!'
IS 395 הכחל ברא מנ
'O Kāhil, heile, begnade!'

Die in der Bibel besonders betonte göttliche Eigenschaft des Erbarmens, von der im Sinaitischen der Eigenname יוחננ 'Jahu erbarmt sich' zeugt, fehlt auch im thamudischen Gottesbegriffe nicht, vgl.

H 308 (= E 656) ברצ[ו] ענ חנ
'In Rudu ist Hilfe, Erbarmen'

und den Eigennamen רצחנ 'Rudu erbarmt sich' (H 392/23 = E 747).

Aus der in Nr. 349 in Bezug auf Manā gebrauchten Wendung 'Du hast mich berührt', was Rettung zur Folge hatte, ergibt sich für das Sinaitische die Idee der göttlichen Eigenschaft des Helfens durch 'Anrühren' des Menschen. Mit ihr hat auch die thamudische Religion ihre Götter ausgestattet, vgl.

IS 5 נעמת ענ בתמם
'Du hast gnädig geholfen durch Anrühren.'

H 297/55 הנהי את מסכ
'O Nahi, du hältst (bei der Hand).'

Die Geneigtheit der Götter, den Menschen zu helfen, kann durch Bitten an sie gesteigert werden. Von ihrer Mannigfaltigkeit zeugen in Nr. 351, 357 und 358 die Anrufungen ק 'hütet', חמע (=שמע) 'erhöre', רצ 'hab Wohlgefallen an . .', zu denen die thamudischen Inschriften Entsprechendes in reicher Fülle aufweisen. Auch hier wird mit ק die Bitte um göttlichen Schutz ausgedrückt, wovon schon bei der Interpretation von Denkmal 351 die Rede war. Die Bitte um Erhörung kleidet sich wie im Sinaitischen in die Formel סמע, woneben als Synonym הצת steht, vgl.

H 505/37[2] העתרסמ סמע לי
'O 'Atarsam, erhöre mich!'

H 642/3[1] הצת רצו ודד הסר רמ
'Höre, Rudu! Gib Heil und Freude, o Hoher!'

Wenn das Thamudische zu sinaitischem רצ anscheinend nichts formell Entsprechendes stellt — obgleich es mit dieser Wurzel seinen Gottesnamen רצו und רצה als Begriff des göttlichen Wohlgefallens (vgl. H. 90/20) bildet —, so kommt doch das Erstreben dieses Wohlgefallens in sehr vielen Bitten zum Ausdruck, die in die Formeln עמ, סע und השב gekleidet sind.

Wenn auf Denkmal Nr. 346 die Hilfe der Tempelgöttin auf Menschen, Tiere und Boden herabgerufen wird, so tönt verwandter Inhalt aus zahlreichen thamudischen Bittinschriften, wobei auch der für Nr. 346 bezeichnende Wunsch nach נעמ 'Wohlergehen' öfters wiederkehrt. Ganz allgemein klingt die Bitte von IS 200 נעמ אל 'Gib Wohlergehen, o Gott!'. Andere Bitten reden deutlicher von der Person, der die Hilfe zukommen solle, vgl.

H 96/4 ודד נעמ ל
'O Wudd (?), gib mir Wohlergehen!'

H 81/19 לנטקת נעמ
'Der Sprecherin gib Wohlergehen!'

IS 682+683 לאבסעד נעמ
'Dem Abisa'd gib Wohlergehen!'

IS 409 האל הדהונ את מיסר אמ אהל ד̄ אתא יעמל
'O einsichtiger Gott! Du bist der Glückbringer. Wende dich den Leuten zu, die gekommen sind in Mühsalen(?)!'

Wieder andere malen eine wirtschaftliche Notlage aus, die das Herantreten an die göttliche Hilfsbereitschaft begründen soll, z. B.

IS 580 ער ודנת בבעְר הקתד
'Krätze und Schwindsucht herrscht unter dem Großvieh. Trag Sorge!'

IS 505 ....בתרבנ גרב בער תתׄא עררת
'... In unserem Boden ist Aussatz. Das Großvieh ist beschädigt, krätzig.'

IS 561 ....תרב מלְו סקמ דד
'Der Boden ist voll von Krankheit (und) Würmern.'

IS 638 דקלְת עצׄקת וקלת
'Das Kleinvieh leidet Not und ist vermindert.'

Als Äußerstes, was die Götter den Menschen gewähren könnten, galt die Spendung von neuem Leben, oder anders ausgedrückt die Lösung vom Tode. So geht in Nr. 349 die Bitte eines Verzweifelnden nach 'Neubelebung' (נפשונ). Ähnlich sind Ton und Inhalt zahlreicher thamudischen Bitten, z. B. in

IS 35 .....הב חית אל וליו
'..... Gib Leben, o schützender Gott!'

H 531/89 מְנת אמ צׄינ [1]עתׄ || חל כדׄ מת חׄרמ רבנ
'Manāt(?), wende dich her, erleuchte mich, hilf! Löse hier den Tod, ... besorge mich!'

IS 247 ......ותנ וקנ חל מת
'....., o Wātin, und behüte mich, löse den Tod!'

Aus der Erfüllung einer Bitte seitens der Götter erwächst die Pflicht der Danksagung, die sich gerne in inschriftliche Form kleidet. In den Sinai-Inschriften ist viermal der Dank an Manā zum Ausdruck gekommen in Formeln, die sich ähnlich auf thamudischer Seite wiederfinden, vgl.

H 482 (=IS 372) ·צלמ נתנת ל
'·Ṣalam, du hast mir gegeben.'

IS 458+459 נתנ חגר ד̄
'Gegeben hat dieser Fels.'

H 95/2 נתנ סלְמ מנ הענ
'Gegeben hat er Errettung, Gnade, Hilfe.'

[1] Lies עתׄ!

H 390/5,6 נעמת קררת

'Du hast Wohlergehen gegeben, du hast erquickt.'

H 302/107 (= E 606) נעמת במנ תֿמד

'Du hast Wohlergehen gegeben in Gnade, o Ṯamid'.

Den Dank für Errettung aus Krankheit und Tod drücken zahlreiche Formeln aus, die ob auch nicht im Ausdruck, so doch im Inhalt Nr. 349 nahestehen, z. B.

E 718 (= H 376/21) דֿנ מטב דֿת פת

'Dieser ist hier geheilt; der Schaden ist vorüber[1].'

IS 204 דֿנ סעד מטב ממת

'Diesem ist geholfen, er ist geheilt vom Tode.'

H 459 דֿנ פת מת

'Dieser ist dem Tode entgangen.'

Dasselbe wird öfters auch nur mit dem einen Wort מטב 'Geheilt' (H 647, 650 u. ö.) bezeichnet.

In Nr. 349 ist die Rede von dem Gerettetwerden von Sünde, wobei unter Sünde zugleich gewisse Übel oder Krankheiten, die als Folge von Sünden betrachtet werden, zu verstehen sind. Ein solcher Zusammenhang von Sünde und Unglück könnte auch im Thamudischen angenommen worden sein, gemäß der schon oben erwähnten Inschrift

H 648/3 דֿ טב ותוב לדֿת

'Hier ist Heilung und Vergebung für Schaden.'

Wie hier תוב, so wird auch das häufiger vorkommende Verb כפר weniger vom Verzeihen moralischer Schuld als vom Beheben körperlicher oder seelicher Not gebraucht worden sein, z. B. in

IS 495 יכפר לאס אתו

'Er (Gott) verzeihe (= helfe) den Leuten, die gekommen sind.'

Für die Wiedergewinnung des durch Sünde und Sündenschuld gestörten inneren Gleichgewichtes des Menschen hat das Thamudische einen Ausdruck, der bisher nur als koranisches Sprachgut bekannt war und für die islamische Mystik von besonderer Bedeutung geworden ist, nämlich טמאנ (meist טמנ geschrieben) 'beruhigt sein'. Von ihm als einem Gottesgeschenk ist die Rede in

[1] H hat als letztes Wort לפת 'hat sich gewendet'.

E 770 (= H 410/45) תנצֿ ל דד מנ אל טבי ואנ סלמת ואנ טמנאֿת ......

'Es hat mir Heil und Gnade bewirkt der Gott meiner Heilung, und ich bin gerettet und ich bin beruhigt ......',

was in kürzerer Fassung wiederkehrt in

H 499/9 דֿנ מטמנ.

'Dieser hier ist beruhigt'

und IS 645 טמנת

'Ich bin beruhigt.'

Wenn Nr. 349 zuerst den Notzustand schildert, um dann die Befreiung von demselben dankend zu erwähnen, so weist auch das Thamudische Inschriften dieser Form auf, z. B.

H 58 (= E 76) סקמי זד בט בררת

'Meine Krankheit hatte zugenommen; sie ist zurückgegangen; ich bin befreit' (oder 'du hast befreit').

E 105 (= H 81/28) קמעת נאב סלמת נקהת

'Eine alte Kamelin hatte geschwollene Knien; sie ist gerettet, genesen.'

Das Aufschreiben einer Bitte auf den heiligen Felsen wird verständlich unter der Annahme, daß dadurch die Gottheit dauernd an den Beter erinnert werden sollte. Für das Schreiben einer Danksagung mag ein anderer Grund vorgelegen haben. Es galt dem Gotte, der die Heilung vollführt hatte, diesen Tatbestand zu bezeugen, und zwar eventuell gegenüber Leugnern. Unter dieser Voraussetzung werden z. B. folgende Inschriften verständlich:

IS 658[a] שהדנ בסלמ עֿי

'Wir bezeugen Rettung von Krankheit.'

IS 655 (s. schon oben!) לסלמת בלוֿ דוי עי שהדת לבית

'Ich bezeuge der (heiligen) Stätte Rettung von Not, Heilung von Krankheit.'

IS 658 לסלמת בלו דוֿ עי וצֿחתֿ

'Ich erkläre ausdrücklich Rettung von Not, Heilung von Krankheit.'

Von diesem thamudischen Zeugnisablegen gegenüber einem Gotte geht anscheinend eine direkte Verbindungslinie zu der islamischen šahāda, d. h. der den Eintritt in den Islam sowie auch den Weg in das Jenseits

vermittelnden 'Zeugnisablegung'; auch wird von ihm aus die koranische Verwendung des Begriffes 'Leugner' (kāfir) für 'Ungläubig' klar.

Begriffe wie die Zeugnisablegung vor Gott können nur auf dem Boden einer organisierten Religion erwachsen sein. Man wird durch sie dahingeführt, der thamudischen oder vielleicht sogar der altsemitischen Religion den Charakter eines Vertrags mit einer Gottheit zuzuschreiben, wie er z. B. der mosaischen Religion und dem Islam anhaftet. Dafür spricht auch das Vorkommen desjenigen Wortes, welches später Mohammed als typischen Ausdruck für Religionssystem gebraucht und zwar sowohl mit Bezug auf seine wie auch seiner heidnischen Gegner Religion[1], nämlich דינ. Es findet sich in

H 646/17 בדינ ודד אמת

'In der Religion des Wudd (— des Heiles? —) sterbe ich.'

und IS 255 אלה דיני ק וד מנה

'O Gott meiner Religion, behüte! O Wudd, bestimme!'

In einer solchen Religion kann sich das Verhältnis ihrer Anhänger zu den Göttern nicht auf gelegentliche, vom Gutdünken des Einzelnen abhängige Verehrungsakte beschränken, sondern verlangt nach festen Kultformen. Diese hat die Religion der Sinai-Semiten jedenfalls besessen. Darauf führen die inschriftlich bezeugten Abgaben (מכמ) für den Sinai-Tempel (Nr. 353, l. Z.), weiter noch jetzt sichtbare Einrichtungen des Tempels, die auf pflichtmäßige Ablutionen und auf die Sitte des Tempelschlafes deuten, welcher zudem inschriftlich durch das Verbum לנ (Nr. 357) und den Ausdruck בת מנמ 'Haus des Schlafes' (Nr. 353, r. Z.) bezeugt ist. Endlich wird auch eine an die Götter gerichtete Jubilation geübt worden sein, wie aus Namen und Bildform des Buchstabens Hē im Sinai-Alphabete hervorgeht.

Diese kultischen Einzelheiten entstammen nicht der Übernahme aus der ägyptischen Religion, sondern sind altsemitisches Erbgut, das sich daher im Wesentlichen ebenso auch im Thamudischen wiederfindet. Abgaben für die Götter in Form von figürlichen Weihdenkmälern, wie sie beim Sinai-Tempel dargebracht worden sind, lassen sich für die thamudische Zone zwar nicht nachweisen und widersprechen auch in ihrem Wesen dem, was für einen im Freien sich abspielenden Kult

[1] Vgl. Sure 109,6.

sich eignet. Da aber die Vorschrift 'Du sollst dich der Gottheit nicht mit leeren Händen nahen' wie für das Alte Testament so auch für den altsemitischen Kult gegolten haben wird, so ist zu fragen, was im Thamudischen als passendes Geschenk für die Götter angesehen worden sei. Die moslimische Tradition berichtet von der Übergabe lebender Tiere, die dadurch dem menschlichen Gebrauche entzogen und unantastbar geworden wären. Eine solche Übergabe beurkundet vielleicht

H 81/21 (= E 109) ..לא.מ הגמל החמיי

'Für '-·· m ist das freiweidende (geweihte) Kamel (übergeben).'

Diese Tierweihe konnte aber auch im Bilde vor sich gehen, was besondere Betonung verdient, da sich hieraus ein häufig vorkommendes Beiwerk zahlreicher thamudischer Inschriftengruppen, nämlich in die Felswände eingeritzte Tierdarstellungen, erklärt, über welches bisher die widerstrebendsten Meinungen geäußert worden sind. Ich halte es für sicher, daß damit Tierweihungen für die Götter der betreffenden Plätze beabsichtigt sind, wobei man das Tier, um seinen Besitz zu einem dauernden zu machen, im Bilde darbrachte. Üblicherweise begleitete man die Felszeichnungen mit der Beischrift 'Für N. N. das Tier (— Kamel, Pferd usw. —)'. Zur Verdeutlichung der Weihabsicht dienten gelegentlich Zusätze wie:

H 301/100 (= E 639 + 640) לבׂרׂר הבכרת || בנ נתנ

'Für B . . die Kamelkuh. — Er (Gott) hat Acht gehabt, gegeben.'

H 264/52 למתעת || הבכרת

'Für Rettung! — Die Kamelkuh.'

H 400 (= IS 236 + 235) ליהתׄע || לשהר הגמל

'Für I-h-ṯ-ʿ. — Dem (Gott) Šahr das Kamel.'

IS 299[1] הגמל || לב חנר השב צלי

'Das Kamel. — Hin zum Felsen sei gnädig (und) neige dich!'

Kultische Waschungen aus thamudischen Inschriften nachzuweisen ist mir bisher nicht gelungen. Für sie spricht aber ein gewichtiger Umstand. Eine größere Zahl der thamudischen Götterplätze, z. B. die von Ḥibu eš-šarkī und Ḥibu el-ġarbī (zwischen el-Ōlā und Teimā), von Laḳaṭ, Mismāʿ, el-Mukattaba, Riʿa Salāma, hat in nächster Nähe Wasser-

[1] Der zweite Teil der Inschrift ist schon oben erwähnt.

stellen bei sich. Das wird nicht auf Zufall beruhen, auch nichts mit Viehtränkung zu tun haben, da z. B. das Wasser bei Riʿa Salāma sich in einer schwer zugänglichen Schlucht befindet; vielmehr wird zwischen dem heiligen Felsen und dem Wasser zu seinen Füßen ein Zusammenhang anzunehmen sein, der wohl darin besteht, daß jeder, der sich dem Felsen nahte, vor dem Verkehr mit der Gottheit eine rituelle Waschung an sich vornahm, wie sie später Mohammed in den islamischen Gebetsdienst eingestellt hat.

Die Sitte des Übernachtens in der Götternähe ist für die arabische Heidenzeit von moslimischer Seite bezeugt [1]; aber sie läßt sich auch aus thamudischen Inschriften entnehmen, z. B. aus

IS 207 ד̄נ מלח בנ ועל בת

'Dieses ist Malīḥ, Sohn des Waʾil. Er hat übernachtet (beim Heiligtum).'

H 647/21 וד̄נ בת [2] למל

'Und dieser hat übernachtet; er (Gott) neige sich hernieder.'

H 476 (= IS 316) הארם הבית

'Er hat übernachtet an der (Gottes-) Stätte.'

Die Jubilation der Sinai-Hebräer wird man sich analog dem Halleluja-Rufe der Israeliten vorzustellen haben; mit diesem deckte sich aber im wesentlichen der 'Tahlīl' der vorislamischen Araber. Tahlīl sowie der darunter fallende Ruf illahumma sind auch im Thamudischen nachweisbar, ersterer in

IS 429 + 430 בנהי בתהלל נרנ בנִערת

'Bei Nahi! Mit Anstimmung des Tahlil jubeln wir, mit lautem Ruf',

letzterer z. B. in

IS 392 הללמ סעדנ...

'Hall(ah)umma, hilf uns...!'

IS 601 הללמ סִעד ודד...

'Hall(ah)umma, hilf, rette...!'

Als Äußerungen der Religion der Sinai-Hebräer sind — wie früher gezeigt ist — auch ihre Toteninschriften anzusehen. Von den

[1] Vgl. Wellhausen, Reste altarab. Heidentums, S. 55.

[2] Wahrscheinlich thamudische Jussivform! Vgl. auch IS 285.

thamudischen hat das Gleiche zu gelten; denn nach Form und Inhalt zeigen sie Verwandtschaft mit jenen. Die in Nr. 353, r. Z., auf die Gegenwart des Toten in seinem Grabsteine hindeutende Formel זה.. תמ 'Dieser hier.. ist gestorben' findet sich ebenso wieder in

IS 253 ד̄נ תמ || ד̄ ניתה

'Dieser hier ist gestorben. — Hier ist seine נית.'

Der nur hier im Thamudischen vorkommende Ausdruck נית bekommt seine Erklärung durch die liḫjanische Inschrift

IS 321 לשכר בנ ח̄שש הקבר ד̄ה ונית

'Für Š-k-r, Sohn des Ḫ-š-š ist dieses Grab und נית',

wonach נית etwas mit dem Grabe Zusammenhängendes ist und zwar wahrscheinlich eine eigentümliche lineare Einfassung der Inschrift, wie sie IS 253 zeigt. [1]

Unter Fortlassung von תמ genügte im Thamudischen auch schon einfaches ד̄נ 'dieser (oder 'diese') ist.. 'als Hinweis auf einen Begrabenen, wie aus IS 1 hervorgeht, wo mit ד̄נ לקצ̄ בנת עבדמנת 'Diese hier ist L-ḳ-ḍ, Tochter des 'Abdmanāt' eine danebenstehende längere nabatäische Toteninschrift kurz zusammengefaßt ist; weiter aus den auf dem Friedhof von Gheita in Unterägypten gefundenen Grabaufschriften [2]

ד̄נ עמל בִ נבט

ד̄נ תִנמ ב נבט

'Dieser (Tote) ist ʿ-m-l, Sohn des N-b-ṭ,'

'Dieser (Tote) ist T-n-m, Sohn des N-b-ṭ.'

Aus der Inschrift Nr. 352 hat sich ein klares Bild der Jenseits-Ideen der Sinai-Hebräer ergeben, die im Tode nicht die Vernichtung und im Grabe nicht den Aufenthaltsort der Seele des Toten sahen. Durch Mohammeds Koran ist man gewöhnt, dem altarabischen Heidentum stärkste Betonung des Erdenlebens und Leugnung eines Nachlebens des Menschen nach dem Tode zuzuschreiben. Die thamudischen Inschriften scheinen berufen, diese Anschauung zu berichtigen; denn verschiedene von ihnen reden wenigstens in Andeutungen von einem Fortleben nach dem Tode, dessen Vorbedingung ein 'Sterben in Gott' wäre: vgl.

[1] In unserem Faksimile mußten 5 senkrechte Parallelen der rechten Seite weggelassen werden.

[2] Bei Flinders Petrie, Hyksos and Israelite Cities, Tafel XVIII.

H 518/27[2] (← →) בנהי גרת בנהי אמת

'In (Gott) Nahi suche ich Zuflucht. In Nahi sterbe ich.'

H 255/20 (= E 250) בלהג אמות [1]

'In unserem Gotte sterbe ich.'

Mag man den Ausdruck 'in einem Gotte sterben' verstehen als die Verbindung im Sterben mit der Wesenheit eines Gottes oder als das Sterben angesichts eines Gottes, d. h. seines heiligen Felsens, jedenfalls liegt ihm der Glaube zugrunde, daß es für den Menschen ein Glück sei, beim Sterben Anschluß an einen Gott, vor allem an 'seinen' Gott zu haben; und wie man sich von einem solchen für das Leben 'Heil' erflehte, so erging die gleiche Bitte auch angesichts des Todes gemäß

H 300/89 (= E 629) ודד בהמת

'(Gib) Heil im Tode!'

Bei dieser Anschauung könnte die schon oben angeführte Inschrift H 646/17 בדינ ודד אמת auch erklärt werden als 'In der Religion des Heiles sterbe ich', und wäre dann in der thamudischen oder auch der altsemitischen Religion das Rätsel des Todes im Sinne eines Überganges zu einem dem Erdendasein an Glück wenig nachstehenden Jenseitsleben gelöst worden.

---

[1]) Das ל ist durch E 250 gesichert.

Nachträge.

Zu Nr. 350.

Bei der Zusammenstellung der Fragmente von Stele Nr. 350 hatte ich für ein 10 : 6 cm großes Bruchstück, auf dem ich die Ḥathor-Hieroglyphe (Haus mit Horus-Falken im Inneren) las, keinen passenden Platz finden können. Inzwischen ist es aber im Ägyptischen Museum in Kairo — d. h. wohl von Dr. Leibowitsch — einwandfrei als das Kopfstück der dritten Zeile erkannt worden, wie die folgende Skizze des Oberteils der Stele dartun kann:



Was ich als unteren Teil des Fragmentes genommen hatte, ist in Wirklichkeit sein oberer Teil. Damit ist meine Annahme, die Beschriftung des Stückes stelle die Ḥathor-Hieroglyphe dar, hinfällig geworden. Eine erneute Untersuchung der Schriftzüge und ihrer Fortsetzung auf dem rechts davon befindlichen Stelenfragment läßt mich mit Sicherheit erkennen, daß wir eine einen Königsnamen umschließende Kartusche vor uns haben, wie sie ähnlich auf Denkmal Nr. 345 zwischen den Pranken der Löwensphinx angebracht ist. Ob es sich dabei um eine rechteckige Kartusche mit einem Horusnamen oder um eine an den Ecken abge-

rundete, für den eigentlichen Königsnamen bestimmte Kartusche handelt, ist bei ihrer schlechten Erhaltung nicht auszumachen, zumal auch ungewiß bleibt, ob über ihr etwas gestanden hat.

Nun erhebt sich zunächst die Frage, in welcher Verbindung zu den Zeilen 1 und 2 der Stele dieser Pharaonenname stehe. An Zeile 1, die eine in sich abgeschlossene Proskynema-Formel darstellt, läßt er sich nicht unmittelbar anschließen. Zeile 2 hatte ich oben für unübersetzbar erklärt; aber zu dem Pharaonamen in Verbindung gesetzt ließe sie sich doch vielleicht verstehen, wenn man in ihr einiges ergänzt. Ich las in ihr bisher die Buchstaben מְאהבֿ. Im Hinblick auf Nr. 345, wo auf der Fußplatte (rechte Seite) die als Königstitel zu nehmende Phrase מאהב [ב]עלת 'geliebt von Beʿalet' steht, könnte man hinter מְאהבֿ ein בעלת ergänzen, und weiter hinter בעלת (oder מנה ?) gemäß der zweiten Hälfte von Nr. 349, 3. Zeile, wo ich מנה בסני lese, ein בסני setzen, wozu das zu Schluß der Zeile erhaltene י und eine vielleicht darüberstehende Spur von Naḥasch I passen würden. An diesen Titel 'Geliebt von Beʿalet (— Mana —) auf Sinai' würde sich der in Zeile 3 stehende Pharaoname gut anschließen. Aber dieses Ganze würde in der Luft hängen, wenn es unvermittelt auf das Proskynema von Zeile 1 folgte. Doch ist es nicht aussichtslos, eine Vermittlung zu finden. Auf Stele Nr. 351 folgt dem Proskynema eine Bitte um B e h ü t u n g des Pharao Ṭḥutmoše: der eine Buchstabe ק schlägt die Brücke zwischen Proskynema und Pharaonennamen. Flinders Petries Photographie von Nr. 350 macht wahrscheinlich, daß über מְאהבֿ noch ein Buchstabe von horizontaler Gestalt vorhanden war: er könnte recht wohl ein ק gewesen sein. Nimmt man dieses ק wie bei Nr. 351 im Sinne von 'Behüte (— o Gottheit —)', dann schließen sich die verschiedenen Stücke der Beschriftung von Nr. 350 zu einer Einheit zusammen, für deren Zulässigkeit die Inschrift Nr. 351 mit ihrem Aufbau und Inhalt bürgt.

Es bleibt noch die wichtige Frage zu beantworten, wie der in der Kartusche stehende Pharaonenname zu lesen sei. Hierzu sind in erster Linie solche Ägyptologen berufen, die in der Lage sind, sich mit dem Originale eingehend zu beschäftigen. Immerhin gibt ein mir vorliegender Stanniolabdruck der Kartusche in Verbindung mit verschiedenen Originalphotographien mir die Möglichkeit, die Existenz der Hieroglyphe 𓌳 (= mꜣ) in der Mitte der oberen Hälfte der Kartusche einwandfrei festzustellen. Ihre Linienführung läßt sich auch schon in den Umrissen des von mir früher angenommenen Horus-Falken erkennen. Über der Hieroglyphe steht sicher nichts; rechts von ihr könnte noch ein kleineres Zeichen gestanden haben, ein weiteres aber unter ihr an der linken Seite der Umrandungslinie. Die Hieroglyphe 𓌳 glaubte Flinders Petrie auch in der Kartusche von Nr. 345 lesen zu sollen, worauf sich seine Deutung des Namens als Nb Mꜣʿ·t = Snfru gründete. Für unsere Inschrift kommt diese Deutung nicht in Betracht, weil für ein Nb (𓎟) über Mꜣ kein Platz ist. Das Wort mꜣʿ·t kommt in dem Thronnamen der Ḥatšepśu(t) Mꜣʿ·t kꜣ reʿ vor, allerdings, soviel ich sehe, stets in der Schreibung mit der Figur der Göttin der Wahrheit oder der auf ihrem Kopfe befindlichen Feder šw·t. Wäre es möglich, daß der hebräische Schreiber von Nr. 350 in diesem Königsnamen Mꜣʿ·t 'Wahrheitsgöttin' mit der Hieroglyphe für mꜣʿ·t 'Wahrheit' geschrieben hätte? Eine einwandfreie Bestimmung des Königsnamens von Nr. 350 würde weitreichende Folgen für die Feststellung der Chronologie der Sinai-Inschriften haben.

Zu Nr. 351.

Eine besonders gute Parallele zu dem Eigennamen בינשמש — dessen Lesung allerdings bezüglich des mittleren ש nicht unbedingt feststeht — würde der in Nr. 385 der nabatäischen Inschriften von Jaussen-Savignac, 'Mission Archéologique en Arabie', Bd. II vorkommende Eigenname בעלבין abgeben.

Zu Nr. 352 (zugleich zu Nr. 353 und 355).

Meine Auffassung von קנ-גנ als 'Grabkammer' wird durch eine liḥjanische Inschrift, deren Inhalt bisher mißverstanden ist, gestützt. Es ist dies die in D. H. Müllers 'Epigraphischen Denkmälern aus Arabien' als Nr. 26 und in Jaussen-Savignacs 'Mission Archéologique en Arabie' als Nr. 73 auftretende Inschrift von folgendem Wortlaut:

אמתיתֿענ | בנת
דד | נדֿ[ר]ת | בעד בנ
תה | קנ | בנת חתֿל
לסלסנ | המ דֿ | נדֿ
רת עלה | אמה פרטה
וסעדה

Nach meiner Auffassung besagt sie:

'Amatjiṯ'an, Tochter des Dad, hatte gelobt für ihre Tochter eine Grabkammer zwischen (der von) Ḥ-ṯ-l und (der von) Salmān. Ausgeführt ist, was für sie (scl. Tochter) ihre Mutter gelobt hat. So beglücke er (— der Gott —) sie und stehe ihr bei'.

Dieser Text zählt zu einer Gruppe liḥjanischer Inschriften, die sich an einer der Ruinenstätte Ḫreibe (nördlich von el-'Öla) gegenüberliegenden Felswand befinden und vorwiegend der Beurkundung des Ankaufs eines Grabplatzes oder der der Herstellung eines Felsengrabes dienen. Für Felsengrab sind — abgesehen von מעֲרת, כהפ, כפר — מקבר, קבר die üblichen liḥjanischen Bezeichnungen. Als Synonym davon tritt in unserer Inschrift קנ auf. Seine Übersetzung durch 'Grabkammer' oder 'Grabzelle' ist besonders durch die ihm folgende Angabe seiner Lage zwischen zwei anderen Grabplätzen gesichert, dem des חתל, von dessen Erwerb Inschrift Nr. 65 redet, und dem des סלמנ, auf den auch in Nr. 77, Z. 6 f. hingewiesen ist. Die Gewohnheit in liḥjanischen Inschriften, die Begrenzung eines Grabes nach der Seite anderer Gräber hin festzulegen, läßt sich u. a. auch in Nr. 72 und 82 der Inschriften Jaussen-Savignacs beobachten. So halte ich meine Deutung von קנ in Inschrift 73 für unabweisbar, weshalb die bisherige Auffassung von קנ als Frauenname preiszugeben ist.

Die bei קנ־גנ sich erhebende Frage nach semitischem stimmhaften Qoph, für dessen schriftliche Wiedergabe im Hebräischen sowohl nach ג wie nach ק gegriffen werde konnte, müßte einmal näher ins Auge gefaßt werden. Einiges das Hebräische angehende Wortmaterial, das sich leicht vergrößern ließe, siehe AHIS, S. 80; andere semitische Sprachen werden sicher manches Weitere beisteuern können.

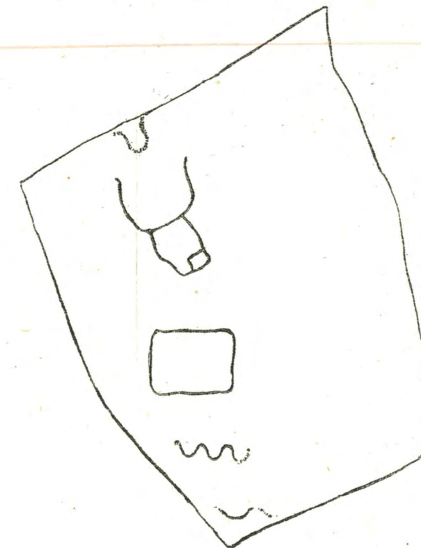
Zu Nr. 357 und Nr. 358.

Die Länge der Vertikalzeilen der Inschriften Nr. 357 und Nr. 358 sowie die der Horizontalzeile von Nr. 357 wird von Prof. A. Hjelt auf ungefähr 1 Meter geschätzt.

Zu der neuen Inschrift Nr. 359.

Auf Serābiṭ-el-Ḫādem wurde in der Nähe von Mine L von den finnischen Gelehrten A. Hjelt und I. Lindblom 1928 ein Inschriftenfragment gefunden, das seitdem im Ägyptischen Museum in Kairo unter der Marke Nr. 359 aufbewahrt wird. Von ihm, das anscheinend den

Überrest eines uns sonst nicht bekannten Graffitos darstellt, liegt mir seit kurzem eine in Kairo angefertigte, von Prof. Hjelt zur Benutzung übersandte Photographie vor. Auf ihr sind deutlich erkennbar drei in vertikaler Richtung geschriebene Buchstaben, nämlich: Aleph (nach rechts gewendet; über dem Maule ein auffällig kleines und tief sitzendes Nasenband!) — Beth I — Naḥasch II (keinesfalls Mem!). Unter der rechten Seite des Naḥasch II läßt das Vorhandensein einer größeren flachen Windung auf Mem als folgenden Buchstaben schließen.



Die vier Zeichen stellen ersichtlich das Wort אבנמ dar. In ihm hat man wohl den auf Nr. 349, Z. 2, in dem Titel רבנ אבנמ vorkommenden Plural אֲבָנִמ '(Edel-)Steinarbeiter' zu erkennen. Auf den Zusammenhang, in welchem das Wort hier gebraucht ist, deutet ein über dem Aleph erhaltener Buchstabenrest, der sich als die letzte Windung eines nach links gerichteten Naḥasch II deuten läßt. So ist zu vermuten, daß der Titel von Nr. 349, Z. 2, רבנ אבנמ 'Der Oberste der (Edel-)Steinarbeiter' auch hier in irgendeiner jetzt nicht mehr erkennbaren Verbindung gestanden habe.

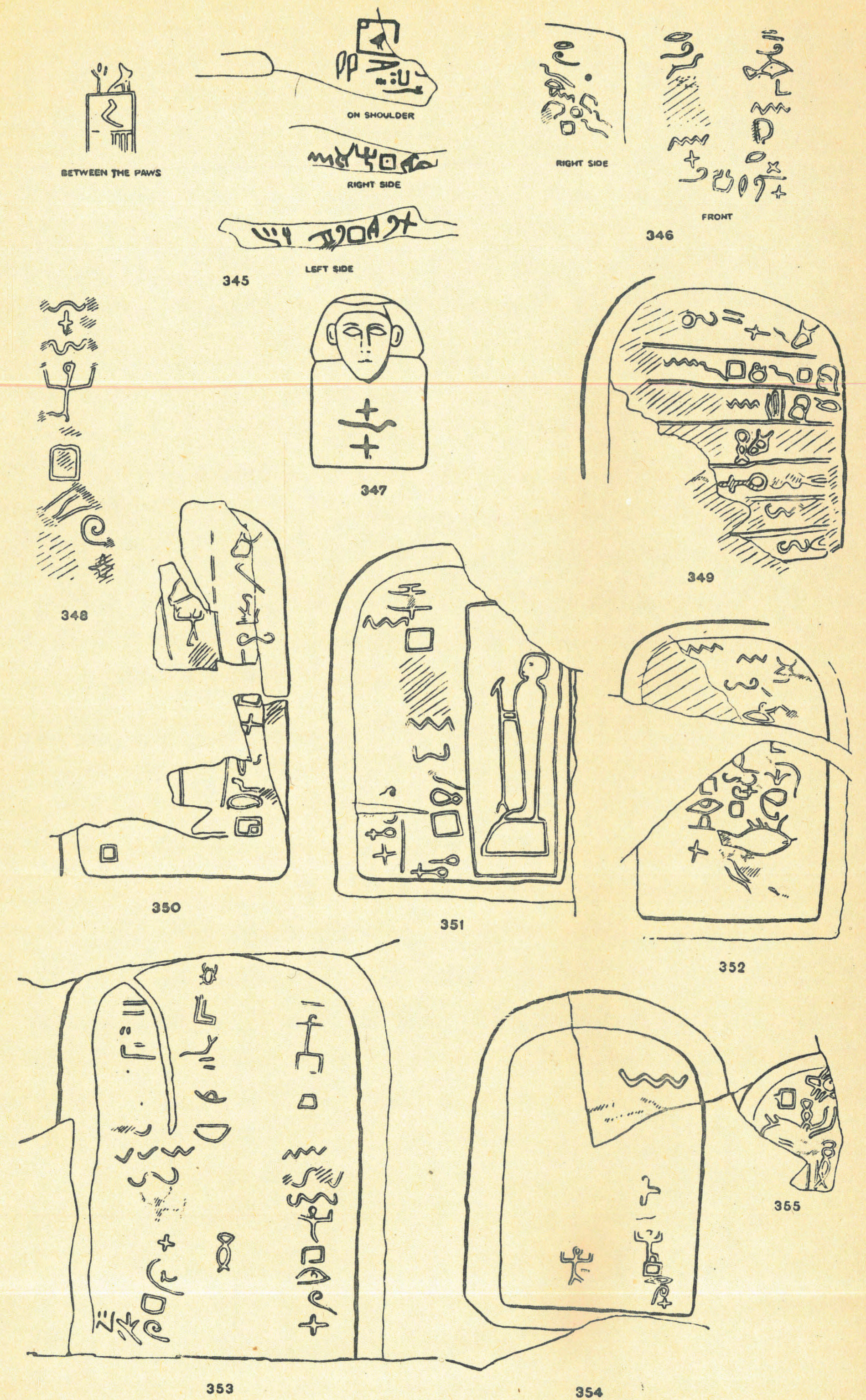
Aber beschränkt man sich darauf zu konstatieren, daß hier von '(Edel-)Steinarbeitern' die Rede ist, so ergibt sich aus unserem Texte in Verbindung mit Nr. 349, Z. 2 sowie mit Nr. 358, r. Zeile, daß die Sinai-Inschriften, da sie von Bergarbeitern und ihrer Arbeit reden, von

Leuten herstammen, die im Minenbetrieb auf Serābīṭ (= Sinai) beschäftigt waren. Ihr hebräisches Idiom scheidet sie von den Nationalägyptern, die die Bergbau-Expeditionen leiteten und den Kultus im Ḥatḥortempel besorgten, ihre Arbeitsleistung aber von der sinaitischen Bergbevölkerung, die — wie die hieroglyphischen Inschriften von Wādi Maġāra bezeugen — eine große Gefahr für den ägyptischen Minenbetrieb darstellte. So wird man in ihnen Fronarbeiter sehen, die von Ägypten in den sinaitischen Bergwerksdistrikt hinüber transportiert waren, und zwar, nach der Sprache ihrer Inschriften zu schließen, solche hebräischer Herkunft. Mit Rücksicht auf die in Abschnitt III, 2 herangezogene Bibelstelle Exodus, Kap. **1**, 14, könnte man in ihnen sogar israelitische Hebräer vermuten; die Sinai-Inschriften selbst geben dafür als Anhaltspunkt, abgesehen von den israelitischen Eigennamen, nur die auffällige Bitte um Vermehrung ihrer Nachkommenschaft (רבנו) in Nr. 357.

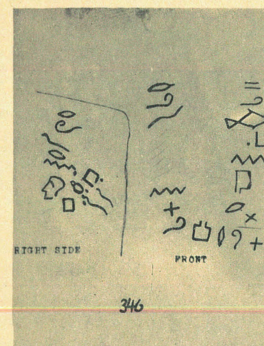


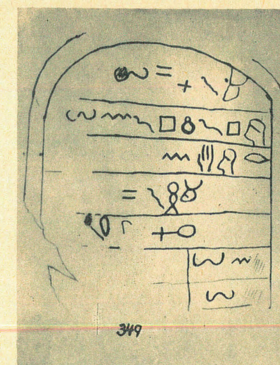
Verzeichnis der Tafeln.

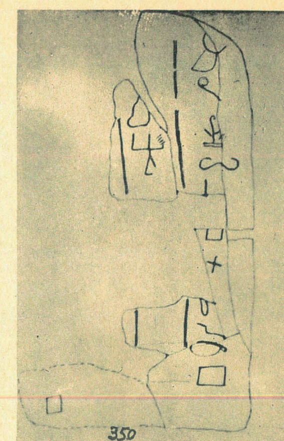
Buchdruckerei für fremde Sprachen Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

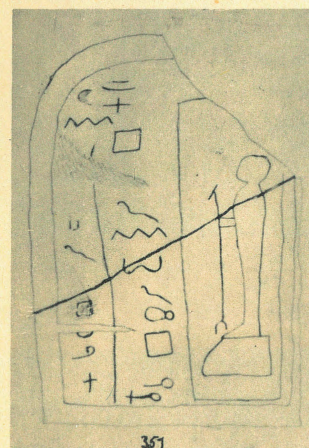


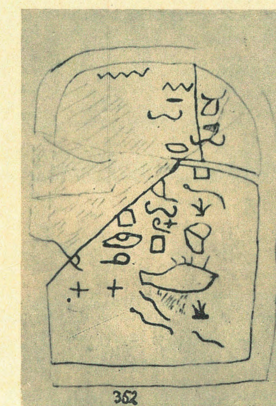
Flinders Petrie's Handkopien der Sinai-Inschriften

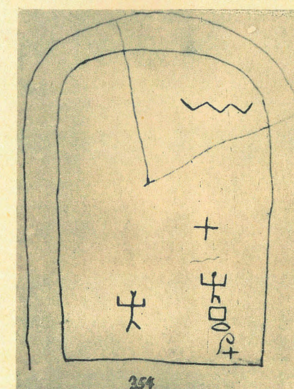


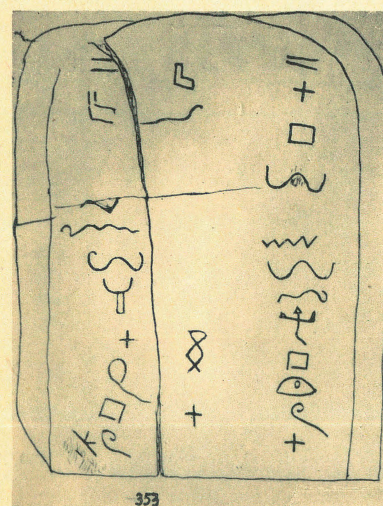


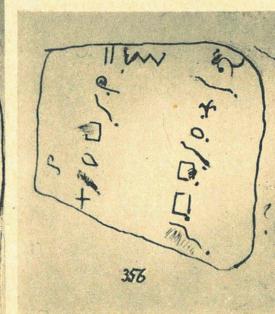


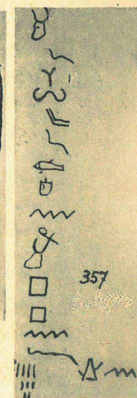


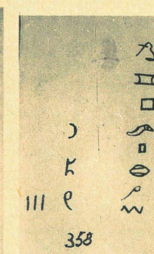




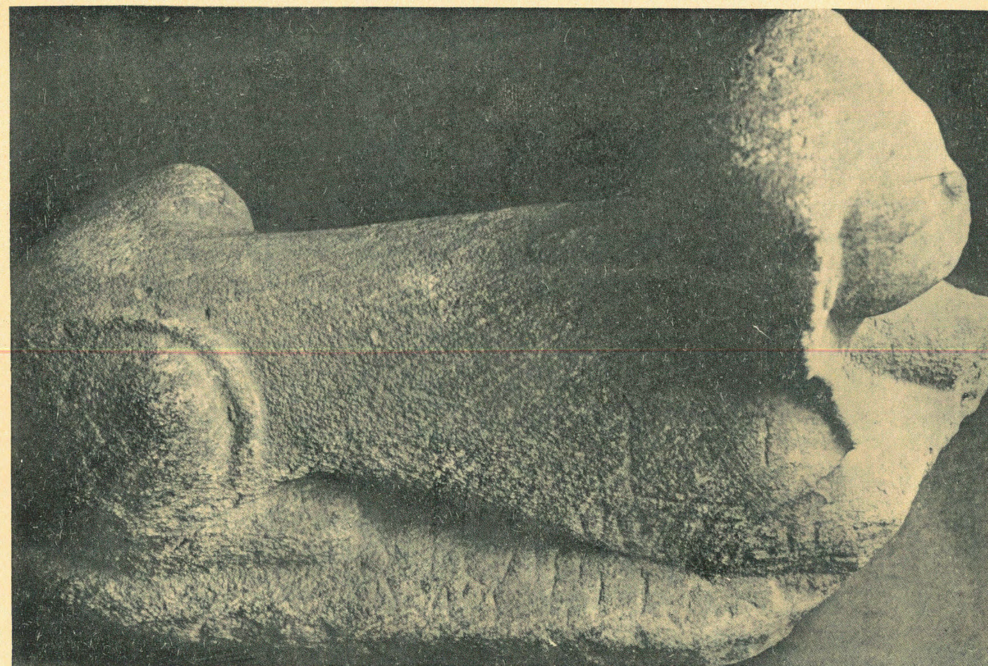


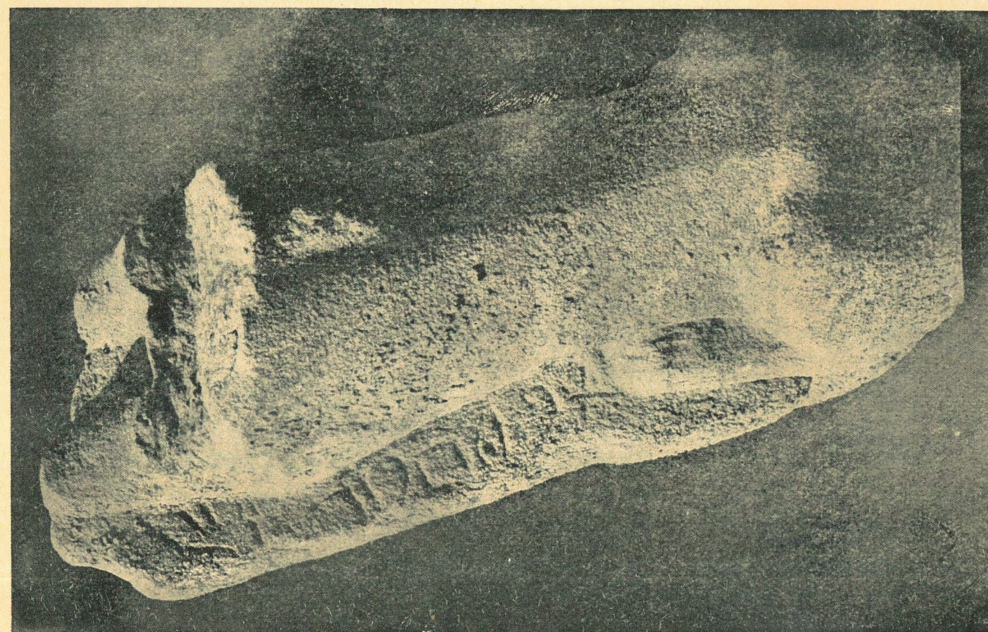




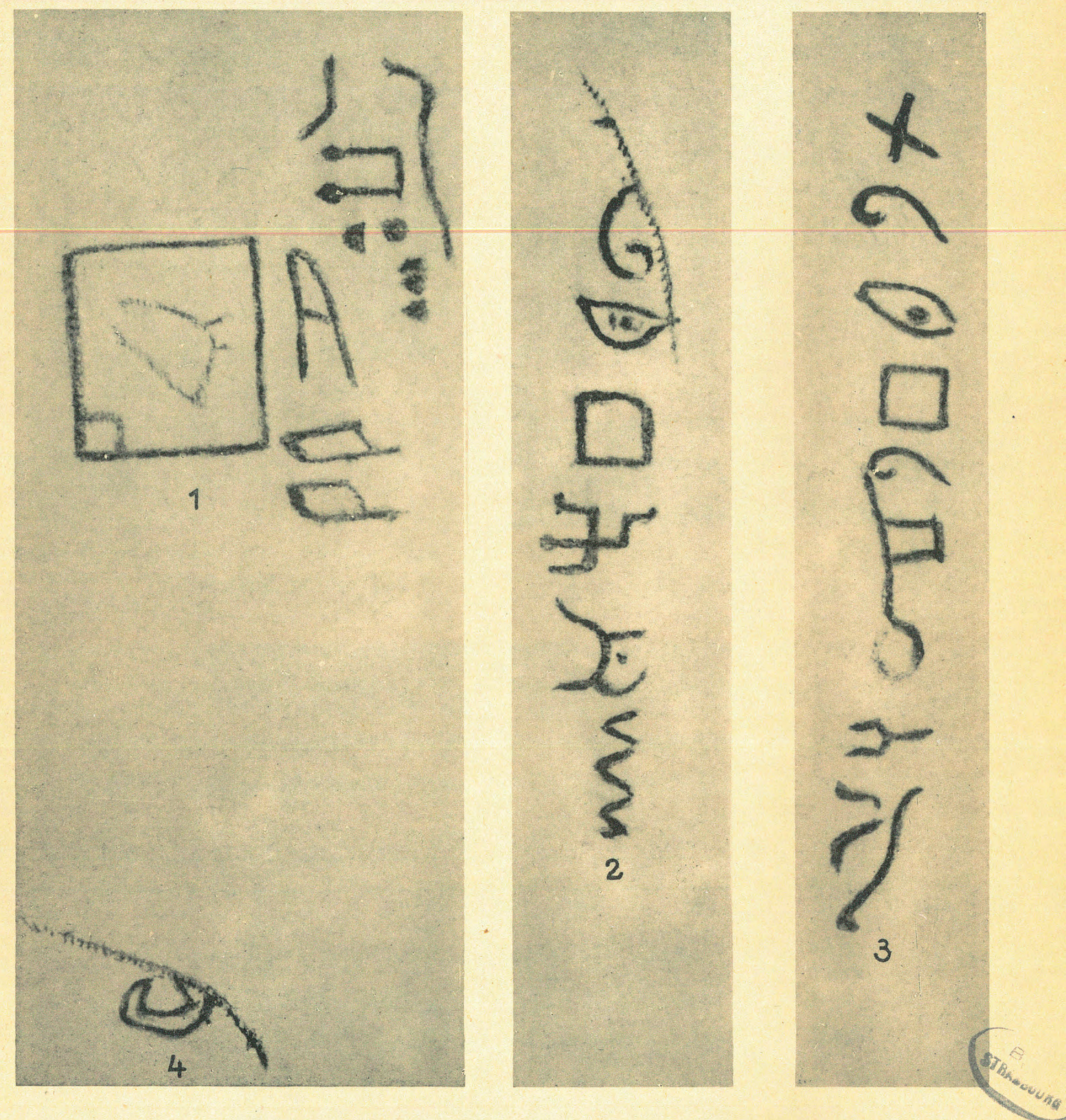


Butin's Handkopien der altsinaitischen Inschriften





Nr. 345



Kopien von Nr. 345

(Die Zeilen laufen auf dem Original in horizontaler Richtung.)



Vorderseite, oberer Teil



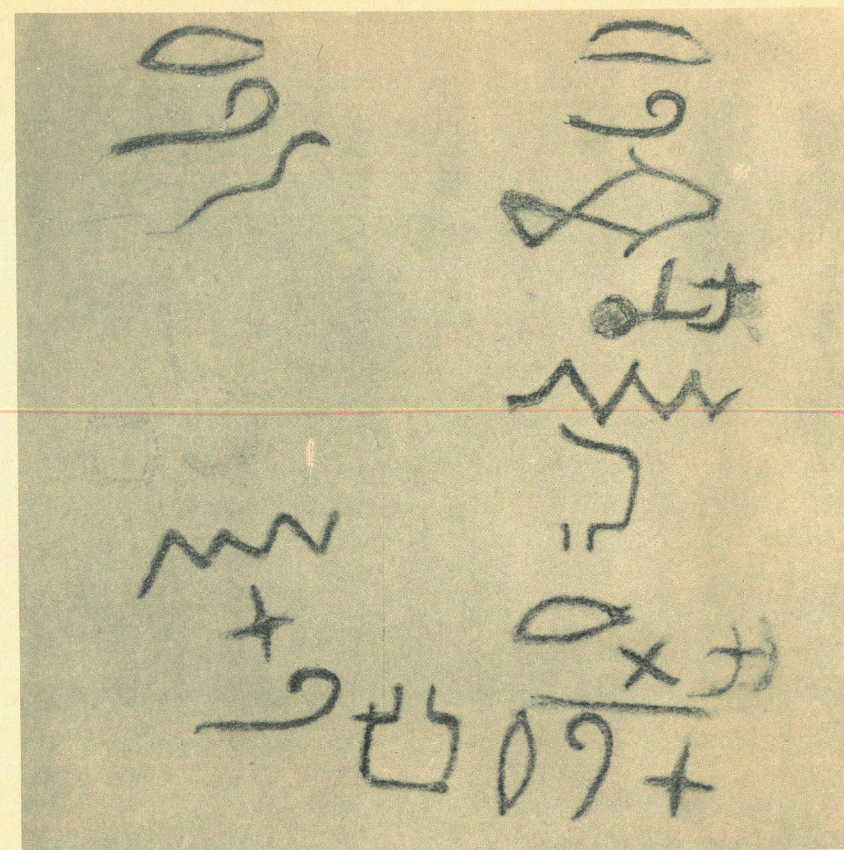
Vorderseite, unterer Teil



Rechte Seite

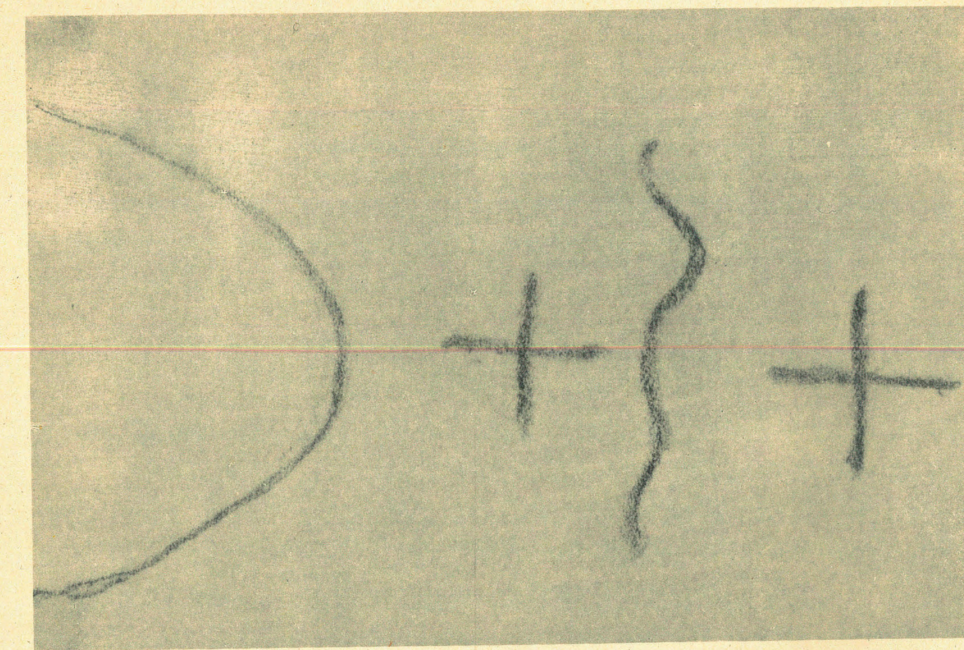
Nr. 346





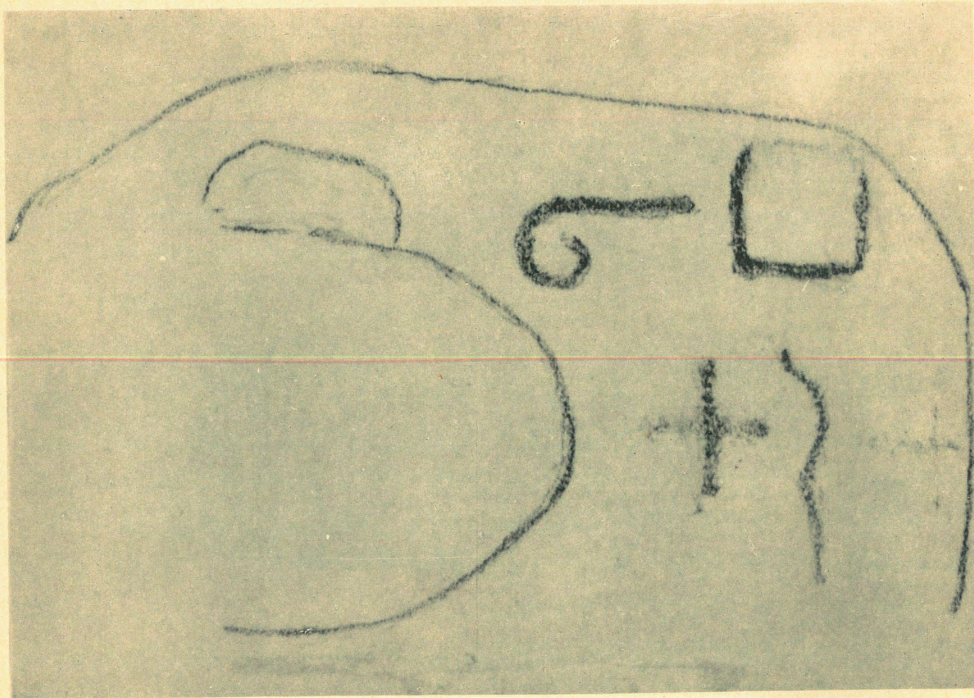


Kopien von Nr 346





Nr. 347 mit Kopie

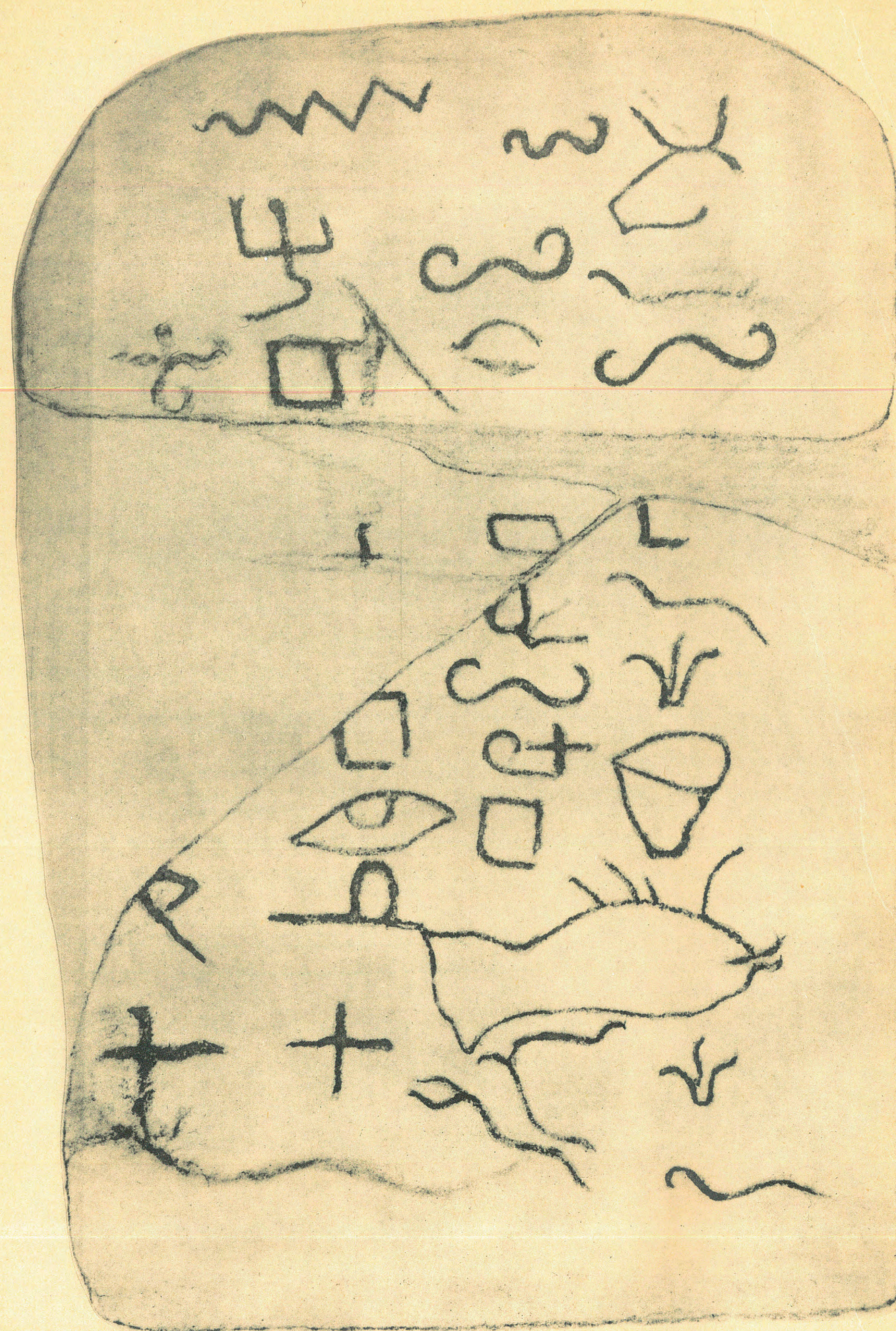




Nr. 347a mit Kopie



Nr. 352

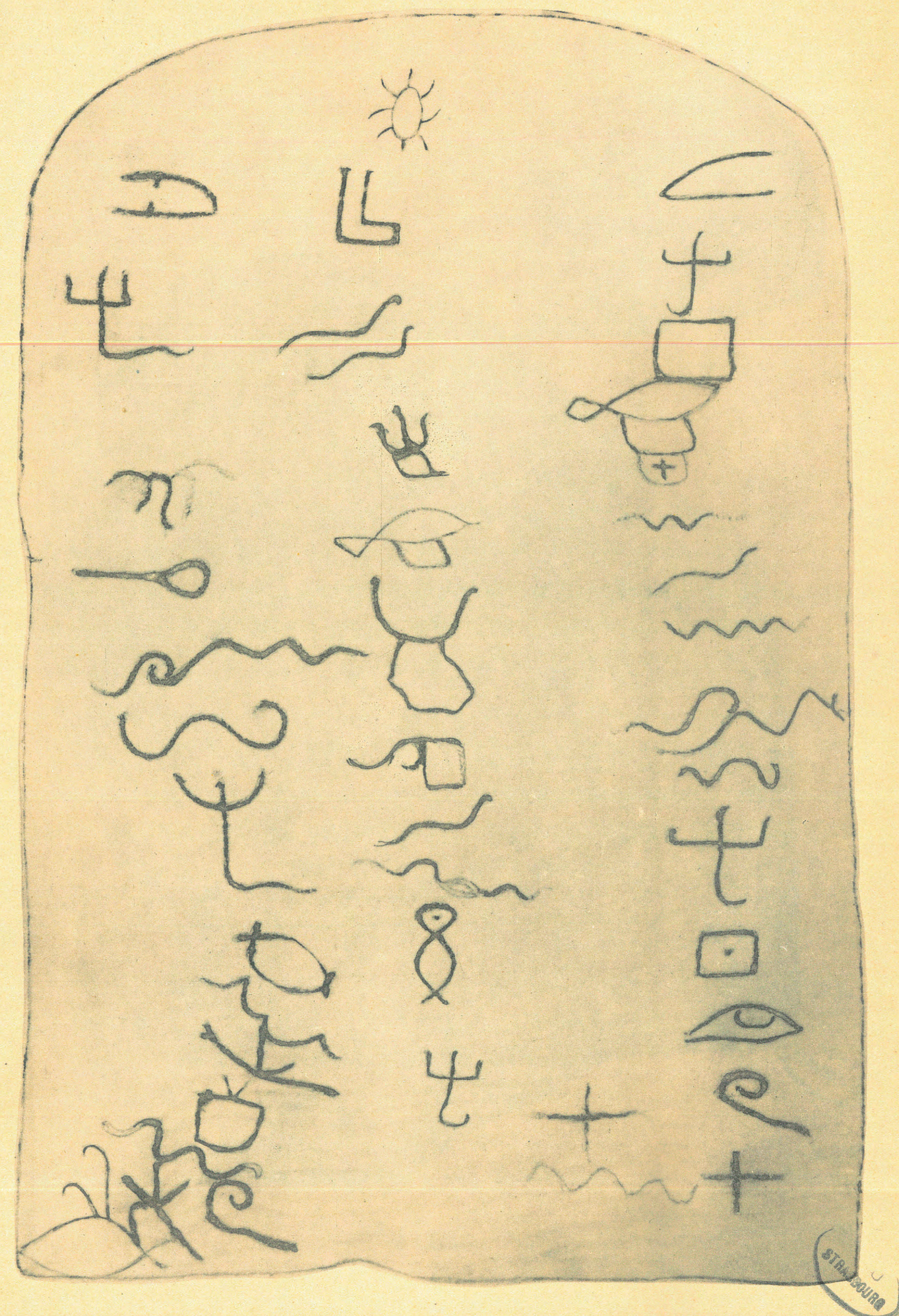


Kopie von Nr. 352





Nr. 353



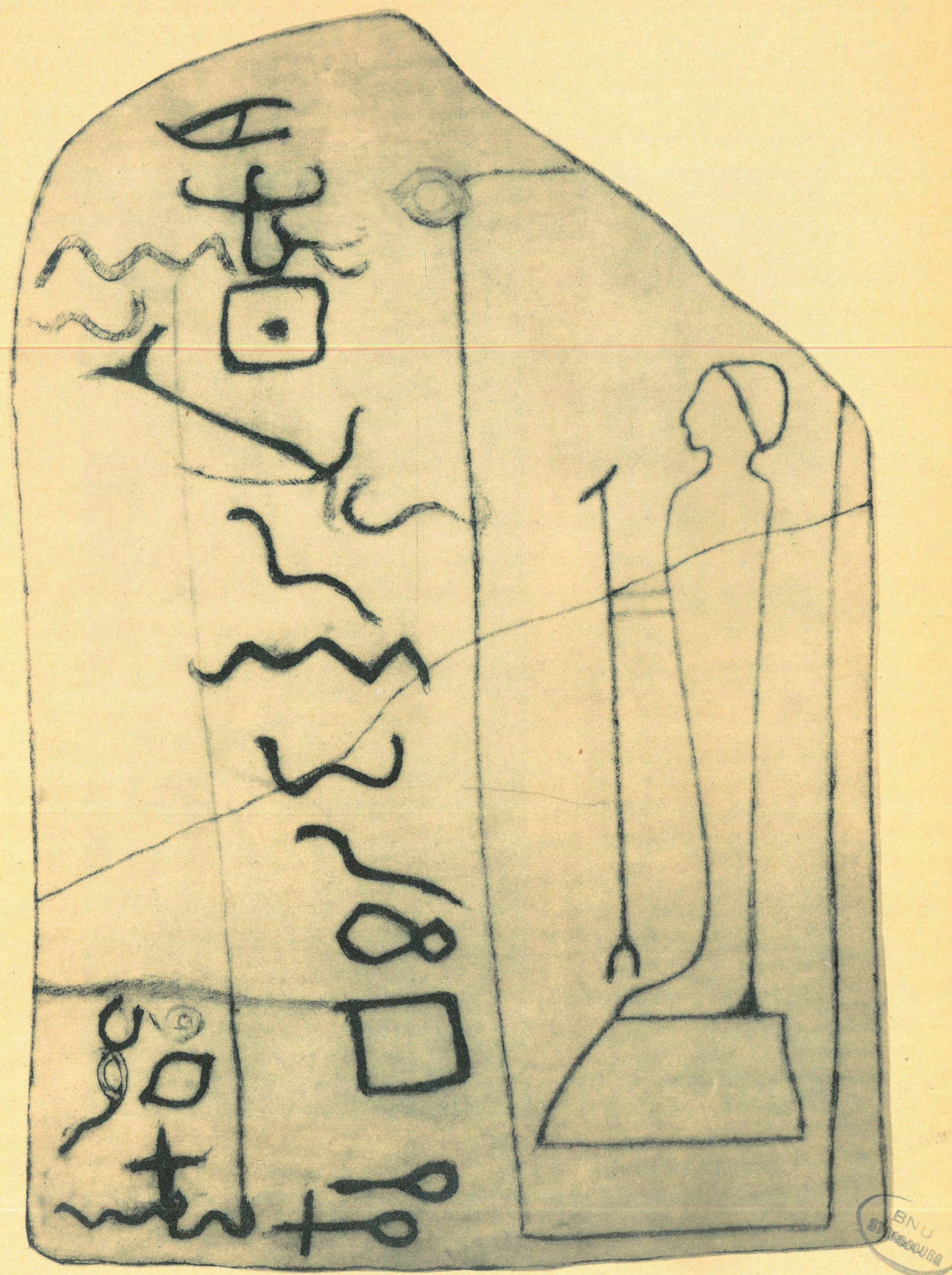
Kopie von Nr. 353



Nr. 355



Nr. 351



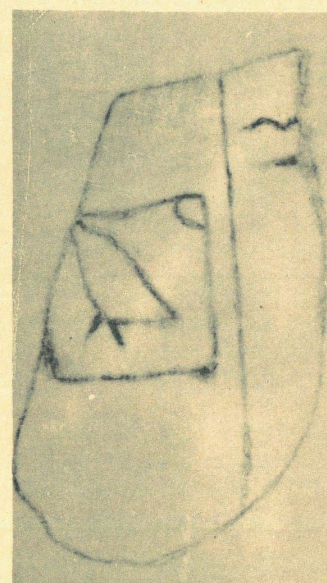
Kopie von Nr. 351

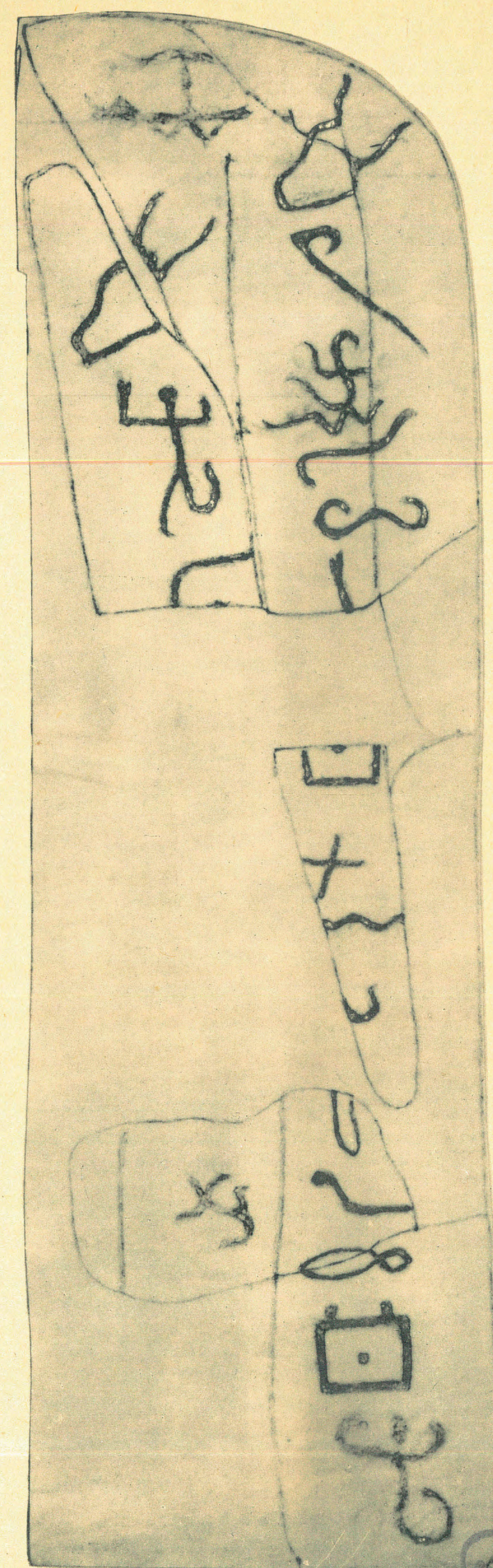






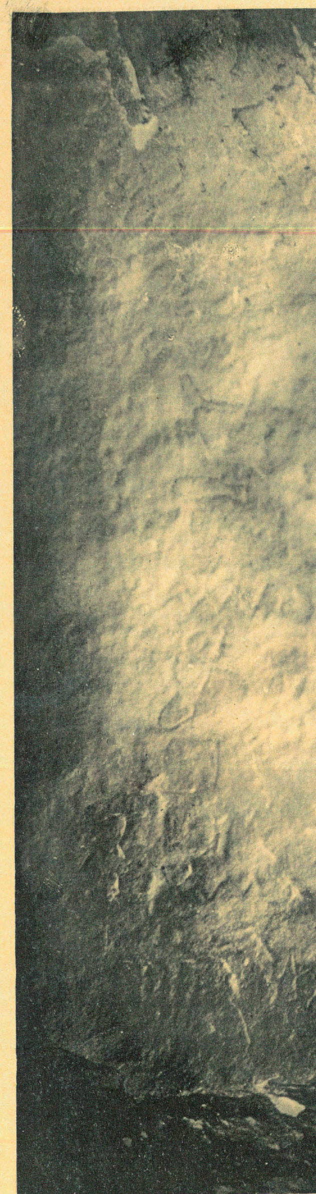
(Zustand im Jahre 1904-05) Nr. 350 (Jetziger Zustand)





Kopie von Nr. 350





Nr. 357 mit Nachzeichnung





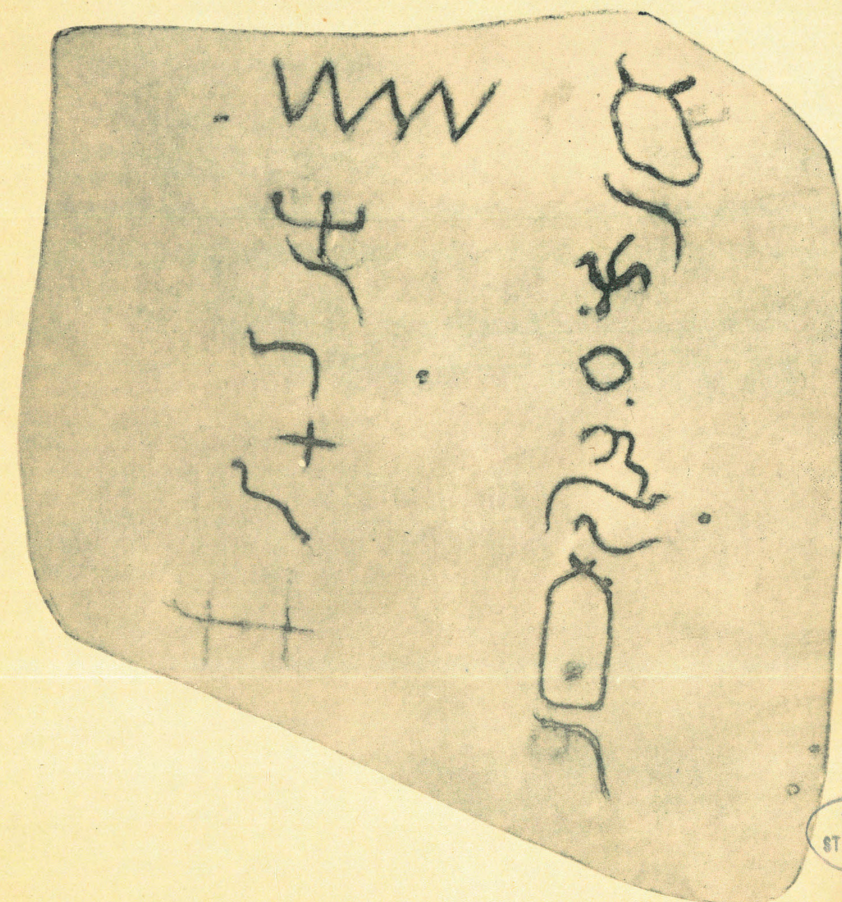


Nr. 354 (Rechte Hälfte im Jahre 1904.05)



Kopie von Nr. 354





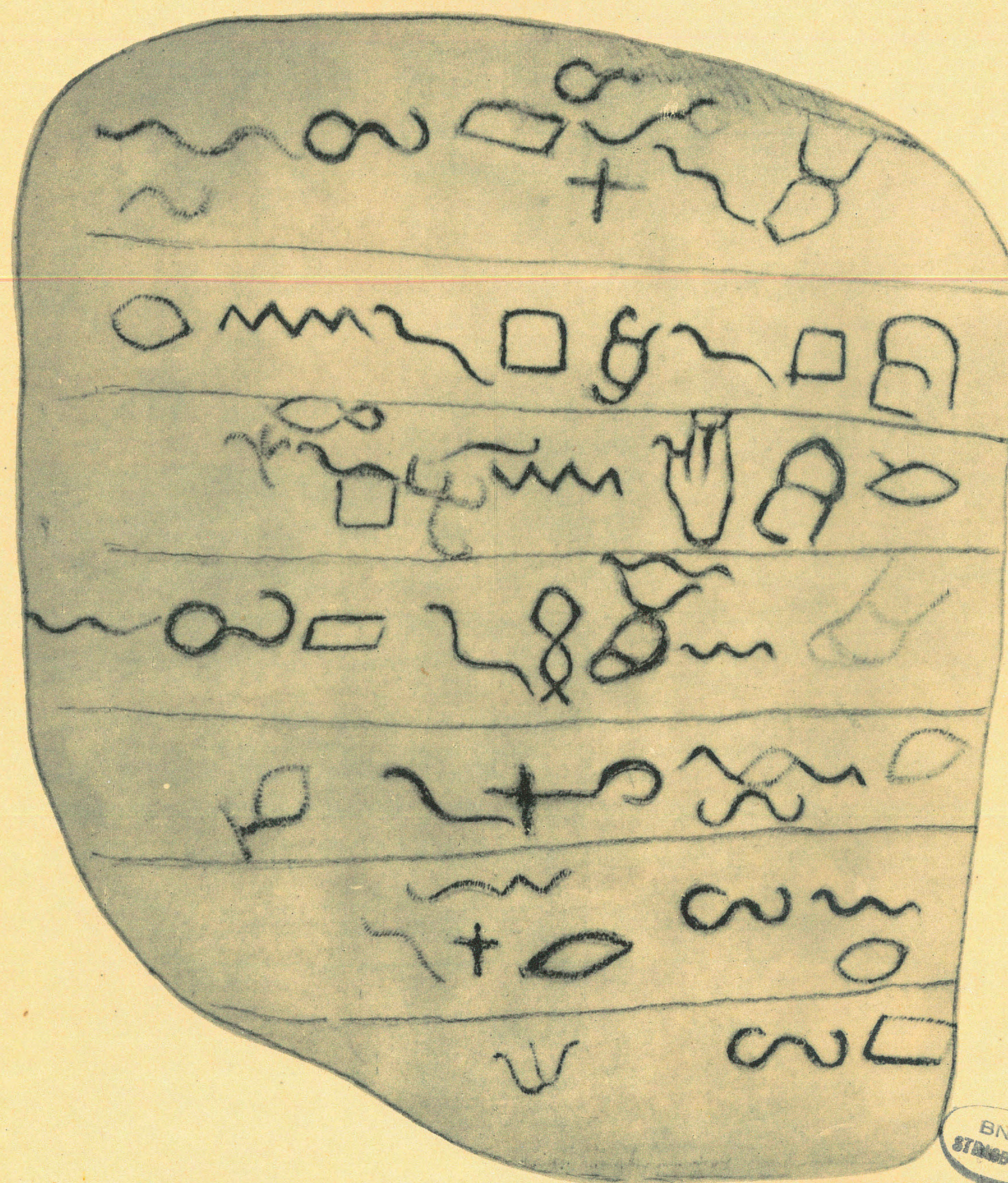


348

Nr. 356 mit Kopie und Nr. 348 in Kopie



Nr. 349



Kopie von Nr. 349



Nr. 358 mit Nachzeichnung

JS 2 JS 131 JS 548 JS 425

JS 450

JS 299 JS 397 H 648³

JS 655

JS 690 H 644/10'

JS 35

JS 213 H 58 m

JS 19

H 293/21 JS 22+21

H 626/7,8

JS 565

H 95/1

JS 547

Thamudische Paralleltexte I

Wiener Hofmuseum

JS 255

H 80/7

JS 576

H 525/54

H 87/3

H 293/26

H 81/22

H 87/4

JS 287

H 256/24[1]

H 646/19

H 57u.

JS 218

H 476[1] = JS 311

JS 281

JS 395

H 308

JS 5

H 297/55

H 96/4

H 81/19

JS 682+683

JS 580

JS 409

JS 561

JS 505

JS 35

Thamudische Paralleltexte II

H 531/89

H 482

H 390/5,6

JS 458+459

H 95/2

H 302/107 = E 606

JS 204

H

JS 247

H 459

E 718 = H 376/21

JS 495

E 76 = H 58 m

H 499/9

JS 645

E 770

JS 658'

JS 658

H 301/100

E 105 = H 81/23

JS 255

H 264/52

H 81/21

JS 236+235

JS 207

JS 3/6

JS 429+430

JS 601

JS 392

JS 253

H 518/27²

H 255/20

H 300/89 = E 629

H 647/21

Thamudische Paralleltexte III

H. Grimme / Die altsinaitischen Buchstabeninschriften